Arhe

Nr. 2/2003

Revistă de Etnologie şi Antropologie editată de Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

Studia

Comunitatea italienilor din România - model identitar rural

Cristina GAFU,
Mihaela NUBERT – CHETAN

Contextele politice şi sociale ale secolului al XXI-lea determină un reviriment al cercetărilor asupra identităţii culturale, cu accente pe identitatea grupurilor minoritare.

Studiul reprezintă o potenţială valorificare a materialelor obţinute în urma anchetelor de teren efectuate între anii 2002-2003 în comuna Greci, judeţul Tulcea şi localităţile Sântă Mărie-Orlea, Clopotiva, Râu de Mori şi Haţeg, judeţul Hunedoara.

Procesul apariţiei şi stabilizării comunităţilor italiene pe teritoriul României a fost facilitat de un ansamblu de factori politici şi economici care au impulsionat – într-o primă fază – producerea fluxurilor migratorii temporare, sezoniere.

Forţa de muncă excedentară a Italiei a beneficiat – încă de la începutul secolului al XIX-lea – de orientarea manifestă a statului român în direcţia extinderii compartimentelor economice.

Deficitul tehnologic şi profesional al României, în domenii precum exploatările forestiere sau construcţiile, a fost diminuat cu ajutorul infuziei de specialişti şi muncitori italieni care, atraşi de standardul material ridicat, îşi permanentizează contactele cu ţara noastră până la tendinţe de stabilire definitivă (sub forma coloniilor) către sfârşitul secolului al XIX-lea.

Deşi, în general, provin din aceleaşi regiuni din nord-estul Italiei (Udine, Bellune, Friuli,Veneţia Giulia, Veneto),comunităţile italienilor din Greci şi Haţeg au avut trasee evolutive distincte, contextele istorice în care s-au aclimatizat fiind dihotomice.

În regiunea Haţeg, cuprinsă între graniţele Imperiului Austro-Ungar, se derula un proces de *aculturaţie forţată* (Vulcănescu 1979:14) spre deosebire de regiunea Dobrogei, aflată între graniţele Regatului României, unde exista un climat de toleranţă faţă de etniile conlocuitoare.

Coordonatele dominante şi secundare, prin intermediul cărora indivizii şi colectivităţile se disting în relaţiile lor culturale şi sociale cu alţi indivizi şi cu alte colectivităţi, precum şi *matricele stilistice* (Mictat 1999:133) configurează modele identitare specifice celor două comunităţi.

Mecanismele complexe ce induc generarea şi manifestarea identităţii funcţionează prin selecţia aspectelor conectate similarităţii, evidenţiind, în acelaşi timp, diferenţa, varietatea.

Similaritatea şi diferenţa sunt indici complementari, încercarea de a stabili criterii de apartenenţă la un grup însemnând, implicit, înregistrarea datelor care indică non-apartenenţa, non-subordonarea la o altă formă de asociere.

Identificarea etnică a unui individ în raport cu grupul din care face parte sau a grupului în raport cu alte colectivităţi depinde de alocarea, atribuirea unor mărci culturale recognoscibile în ambele direcţii.

Administrarea identitarului se produce, însă, şi sub influenţa anumitor factori de presiune(de ordin formal, informal sau non-formal) care îi incumbă individului o serie de opţiuni.

Etnicitatea, considerată una dintre componentele stabile ale identităţii sociale primare, poate fi, de asemenea, supusă manipulării situaţionale.

Diminuarea forţei de penetrare şi a gradului de reprezentativitate a reperelor ce ţin de cadrul referenţial, de background-ul istoric, de codul lingvistic, de religie, conduce la slăbirea coeziunii şi a durabilităţii la nivelul grupului etnic.

În consecinţă, se modifică atât imaginea pe care grupul şi indivizii o proiectează în exterior, cât şi procesul de construire a identităţii în interiorul grupului.

Identificarea coordonatelor dominante şi secundare ale modelelor identitare furnizate de cele două comunităţi este circumstanţială, depinzând de comprehensiunea contextelor istorice, geografice, economice, sociale şi culturale.

Coordonatele dominante specifice comunităţilor din Haţeg şi Dobrogea se configurează atât la nivelul sferelor de intersecţie (background istoric, onomastică, specificul ocupaţional), cât şi la nivelul sferelor disjuncte (ansamblul cultural, limba, obiceiurile, religia, muzica).

1. *Coordonate dominante conjuncte*

1.1.*Background-ul istoric*

Segmentul memoriei colective conservă, în ambele comunităţi secvenţe de istorie orală în relaţie cu momente ale istoriei oficiale: momentul emigrării, momentul primului război mondial (prima fisură în coeziunea grupului), instaurarea regimului comunist ("ridicarea paşapoartelor", impunerea cetăţeniei române, deportarea-pentru italienii din Haţeg), disoluţia dictaturii naţionalist-comuniste.

1.2.*Specificul ocupaţional*

Constituind într-o primă etapă motivaţia şi elementul de susţinere al condiţiei de imigrant, statutul profesional a devenit un element constant al identizării, al potenţării elementelor diferenţiatoare în raport cu membrii altor grupuri.

Practicarea unei meserii (activitate rezervată multă vreme numai bărbaţilor în familiile de italieni) oferea posibilitatea afirmării în comunitate, conferea prestigiu, dar contribuia, în primul rând, la sudarea coeziunii de grup.

Venirea italienilor în judeţul Tulcea a fost legată de existenţa materiei prime pentru construcţii în localităţile Turcoaia, Iacobdeal şi Greci.

Italienii au participat la dezvoltarea carierelor de granit, susţinând regiunea din punct de vedere economic, şi au continuat să lucreze ca pietrari, în spaţiul privat, nuanţând aspectul arhitectonic al satului (în Greci, monumentele, fântânile, gardurile ce împrejmuiesc gospodăriile, crucile sunt realizate de către muncitorii italieni).

Spre deosebire de Dobrogea, unde carierele au fost închise ca urmare a industrializării şi tehnologizării intensive, în Haţeg meseria de forestier reprezintă, încă, ocupaţia de bază a unor etnici italieni, orientarea profesională fiind transmis din generaţie în generaţie.

În ambele zone, specificul ocupaţional a facilitat introducerea şi păstrarea anumitor termeni tehnici în limba română, folosiţi în mod uzual (*poncete*, *pioda*, *trincante* - în Greci; *rastrela,veneţiene* - în Haţeg) sau, numai în cazul Haţegului, conservarea denumirilor de ocupaţii derivate de la denumirea uneltei (*segaşi* însemna gaterişti). De altfel, toate cuvintele derivate demonstrează că au o deschidere lingvistică spre perenitate, în comparaţie cu acele cuvinte ce nu suportă derivaţii.

(continuare în pagina 2)

Poartă tradiţională, Muzeul Satului Vâlcean - Bujoreni.
Foto: Nicolae Mihai - Arhiva CJCPCT Dolj

Editorial

Ruralitatea noastră: între asumare şi blamare

Nicolae MIHAI

"Băi, ţărane!". Auzim uneori această expresie cotidiană care proclamă disprețul unui individ, fidel normelor unei culturi urbane (sau suburbane, după caz), faţă de un semen (care, paradoxal, nu aparţine deloc lumii rurale). Ea este reflexul unei mai vechi atitudini, exprimată prin *distanţa* dintre o persoană care se crede aparţinând unor forme culturale avansate, unei civilizaţii şi civilităţi modelate în interiorul spaţiului urban, şi membrii unui spaţiu tradiţional, simplu, în ultimă instanţă "primitiv". Câtă vechime poate avea această expresie nu putem ştii prea bine. Cu siguranţă nu una foarte mare dacă ţinem cont de faptul că însuşi spaţiul nostru urban a luat naştere în umbra celui rural ale cărui trăsături le-a moştenit în bună parte, cel puţin până la jumătatea secolului al XIX-lea (face excepţie spaţiul transilvan).

Am deschis nu întâmplător discuţia pe marginea acestei teme, generoase, pentru a arăta că suntem supuşi influenţelor unor discursuri culturale diferite şi că rămânem tributari unor clişee care ne orientează în ultimă instanţă opţiunile sau ne marchează atitudinile, indiferent că vrem sau nu să recunoaştem acest lucru.

Pentru istorici, etnologi, antropologi, sociologi subiectul ruralităţii este aproape inepuizabil. O privire retrospectivă ne arată că evoluţia acestei teme a mers în paralel cu o deschidere culturală. Desfiinţarea robiei nu era decât primul semn al unui interes care va evolua în paralel cu noi schimbări de ordin mental şi cu naşterea culturală a ţăranului ca personaj important al istoriei unei naţiuni. Dacă în secolul al XVIII-lea, raţiuni de ordin politic, de alcătuire a corpului social, dar şi de eficienţă economică se subsumau unor modele de genul celui al monarhiei luminate şi al fiziocratismului, experienţa Luminilor avea să fie continuată de cea romantică care va acorda un loc important ţăranului ca membru important în corpul naţional. Descoperirea e făcută cu stupoare, printre alţii, de Dinicu Golescu care, uimit de ceea ce întâlneşte în peregrinările sale prin "Evropa", izbucnea cu indignare la adresa condiţiei execrabile a ţăranului român de la sud de Carpaţi.

De la imagini de genul "bunului sălbatic", specifice discursului iluminist se va trece la cele modelate romantic, de depozitar al tradiţiilor, de garant fidel al identităţii naţionale.

(continuare în pagina 2)

Editorial

Ruralitatea noastră: între asumare şi blamare

Nicolae MIHAI

Pasiunea pe care o provoacă romantismul cu întoarcerea în trecut, căutarea obsesivă a originilor şi demonstrarea lor polemică necesitau alcătuirea unei argumentaţii irefutabile, iar "descoperirea" acestor mărturii în spaţiul rural va însemna nu numai întoarcerea către producţii până atunci ignorate de o elită care redescoperea farmecul baladelor lui Alecsandri sau al Mioriţei lui Russo, dar şi preocupări de recuperare a acestui patrimoniu prin înfiinţarea unor spaţii simbolice care conservă această memorie (datorăm suedezilor iniţiativa muzeelor). Dacă interesul pentru exploatarea mărcilor definitorii pentru o civilizaţie tradiţională rurală a fost mai mult decât evident în participările Regatului României la expoziţiile internaţionale[1], realitatea rurală era departe de culorile idilice care modelau asemenea proiecte sau imaginarul literar. O scurtă lectură a rapoartelor medicilor de plasă de la sfârşitul secolului al XIX-lea ne arată o lume rurală reticentă faţă de igienă, în care bolile şi alcoolismul fac nu rareori ravagii[2]. Interesul pentru o completă educaţie a sa, reformele realizate la nivelul învăţământului rural şi de răspândire a unor asociaţii culturale nu pot acoperi nemulţumirile care izbucnesc violent, răscoala din 1907 fiind cel mai elocvent exemplu. Şi în acest moment se redeschid dezbaterile asupra ţăranului român. Care sunt şansele ţăranului în procesul de modernizare a României? Politicieni, ziarişti, literaţi discută pro şi contra dacă acesta poate fi "socializat" sau rămâne dominat de pulsiuni violente, ameninţătoare pentru cei din jur. Dacă un cert interes cultural reprezentat de orientări precum sămănătorismul şi poporanismul, ulterior de o abordare ştiinţifică impusă de anchetele sociologice ale echipelor lui Gusti nu poate fi negat, să nu uităm că în perioada interbelică asistăm şi la o ideologizare a ruralităţii în reprezentările publice din perioada lui Carol al II-lea, proces continuat la cote şi mai dezvoltate de regimul comunist. Investigaţiile recente arată că lumea satului românesc, după cincizeci de ani de comunism, nu mai seamănă deloc cu ceea ce a fost odinioară. Destructurarea solidarităţilor tradiţionale prin colectivizare, mutare forţată în spaţiul urban, distrugerea elitei rurale, s-a dovedit pe termen lung un proces nociv, cu consecinţe greu de depăşit. Este semnificativ faptul că ţăranul mutat la oraş n-a devenit nici cetăţeanul cu o conştiinţă civică exemplară, nici nu a rămas ţăranul fidel unor norme tradiţionale, "struţo-cămila" rezultată fiind încă un trist exemplu al "iluziei comuniste". Recuperarea lumii rurale româneşti, cu tarele şi frumuseţile ei (acolo unde mai pot fi descoperite), se anunţă un proces dificil şi un examen pentru o Românie care nu-şi poate nega dimensiunea rurală .

NOTE:

1.vezi lucrările lui Laurenţiu Vlad, *Imagini ale identităţii naţionale. România şi expoziţiile universale de la Paris 1867-*1937, Bucureşti, Meridiane, 2000 şi *Propagandă şi identitate. România la expoziţiile universale belgiene 1897-1935*, Bucureşti, Cris, [2001] .

2.numeroase exemple de acest sens am găsit şi la Direcţia Judeţeană Dolj a Arhivelor, fondul Prefecturii Dolj.

Comunitatea italienilor din România - model identitar rural

Cristina GAFU,
Mihaela NUBERT – CHETAN

În Haţeg, exercitarea profesiei de către bărbaţi a avut două efecte cvasiopozante: pe de o parte a asigurat coeziunea grupului masculin (izolarea de restul familiei pe o perioadă mare în timpul anului marca, în acelaşi timp, unitatea grupului informal profesional) iar, pe de altă parte, a constituit un element de slăbire a contactului cu restul comunităţii (femei, copii, bătrâni).

1.3.*Onomastica*

În ambele zone identificarea prin intermediul numelor şi prenumelor a rămas o marcă constantă a identităţii individuale şi sociale.

Informaţiile de teren certifică perpetuarea numelui de origine şi a prenumelor italiene atât în cazul căsătoriilor endogame, cât şi în cazul căsătoriilor exogame. Italiencele căsătorite cu români preiau oficial numele soţului, dar, în cadru privat, se identifică cu numele italian, reuşind, în acelaşi timp, să impună un prenume de origine italiană pentru copii.

Din cauza iniţierii timpurii a căsătoriilor mixte (italieni cu unguri, italieni cu nemţi, italieni cu români), în Haţeg s-a produs o distanţare la nivelul transmiterii numelor specifice etniei, prenumele indicând proveniența etnică.

2.*Coordonate dominante disjuncte*

2.1.*Religia*

Ancheta de teren desfăşurată în Dobrogea a relevat importanţa fenomenului religios ca principiu ordonator la nivelul grupului italienilor. Această marcă identitară şi-a menţinut forţa de penetrare constituind şi în prezent o formă a diferenţierii de ceilalţi membri ai comunităţii (în Greci populaţia majoritară este ortodoxă, italienii fiind practicanţi catolici).

În perioada "coloniilor permanente", preoţii şi surorile din Italia, a căror prezenţă era constantă, au contribuit, în mod esenţial, la păstrarea identităţii etnice, organizând viaţa culturală în interiorul grupului (prin înfiinţarea unei biblioteci cu cărţi în limba italiană, asigurarea educaţiei în limba italiană şi îmbogăţirea repertoriului muzical bisericesc cu cântece în limba italiană).

După al doilea război mondial, preoţii catolici care slujesc în biserica italienilor sunt români. Deşi în prima duminică din fiecare lună slujba are loc în limba italiană, biserica nu mai reprezintă un cadru instituţionalizat care să confere stabilitate mărcilor identitare.

Studiul de caz efectuat pentru zona Haţeg a evidenţiat faptul că religia nu ocupă o poziţie dominantă în configurarea identităţii de grup. De la început, nu a constituit un segment fundamental al identizării, întrucât, populaţia maghiară a cărei influenţă a fost semnificativă iniţial, este tot de religie catolică. Factori obiectivi (distanţa faţă de biserica catolică aflată în altă localitate) sau chiar forme ale subiectivării (evitarea obligativităţii de a frecventa "şcoala de Duminică" – catehizarea) au contribuit la diminuarea referenţialităţii religiei.

2.2.*Limba italiană*

În Dobrogea, procesul adaptării la alte condiţii existenţiale, într-un nou spaţiu geografic, social şi cultural a inclus şi palierul lingvistic. Limba prezervată în fondul activ, atât în familiile endogame, cât şi în cele exogame (de către toate categoriile de vârstă) are la bază un mozaic de dialecte (veneto, friulan) format ca urmare a nevoii de comunicare şi interacţiune între membrii aceleiaşi etnii, proveniţi din regiuni diferite ale Italiei.

Uzitarea curentă în interiorul familiei sau al grupului de italieni este caracterizată atât de combinarea acestor variante dialectale, cât şi de introducerea dubletelor bilingve (corespondenţe în limba română şi italiană).

Contextele istorice, economice, politice nu au permis conservarea limbii în localităţile din Haţeg. Foarte puţini descendenţi ai familiilor originare din Italia mai cunosc, parţial, dialectul friulan, specific, în familie vorbindu-se (în prezent) limba română. Cauza principală a pierderii acestei mărci o constituie orientarea existentă în timpul dominaţiei austro-ungare de asimilare a etniilor aflate în sfera de influenţă. Italienii din a doua generaţie au urmat şcoli în limba maghiară, renunţând, cu timpul la propria limbă.

Informaţiile de teren consemnează interesul scăzut pentru recuperarea acestui compartiment esenţial al identităţii culturale, un posibil mobil constituindu-l depărtarea variantei dialectale de limba standard.

2.3.*Repertoriul muzical*

Repertoriile muzicale au avut funcţionalitatea unor coordonate dominante în ambele zone, atât la nivelul pieselor vocale în dialect (friulan, veneto) sau în limba literară, cât şi la nivelul pieselor instrumentale ce susţineau dansul.

Ancheta de teren a evidenţiat perpetuarea unui set de piese vocale în comuna Greci spre deosebire de situaţia actuală din Haţeg, unde reconstituirea muzicii tradiţionale nu a fost posibilă.

Polcile, dansurile, valsurile care formau corpusul categoriilor muzicale destinate dansului au suferit fenomenul extincţiei în ambele cazuri.

2.4.*Sărbătorile specifice*

Secvenţele festive, păstrate atât în fondul cultural activ, cât şi în cel pasiv constituie componente de bază ale identificării şi identizării pentru grupul italienilor din Greci.

Sărbătorile, în special cele legate de calendarul religios catolic, reglează periodic, gradul de coeziune al grupului.

Hramul bisericii Sfânta Lucia este manifestarea care evidenţiază aspecte diferenţiatoare atât faţă de comunitatea românilor din satul Greci, cât şi faţă de comunitatea catolică de pretutindeni (sărbători la fel de importante precum *Ziua tuturor Sfinţilor*-1nov., şi *Ziua Morţilor*-2nov., conservate, sunt comemorate în întreaga lume catolică).

Analiza răspunsurilor obţinute în urma aplicării chestionarului în cadrul anchetei de teren a subliniat importanţa sărbătoririi Hramului bisericii Sf.Lucia (13 decembrie), acest segment festiv fiind indicat de toţi informatorii drept sărbătoarea specifică grupului identitar.

Desfăşurarea acestui moment investit cu dublă valoare la nivelul afirmării identităţii cumulative, respectă schema clasică: faza de pregătire, slujba religioasă şi secvenţa esenţială a mesei comune. Microsecvenţele valorizează mai multe nivele semantice subordonate principalei mărci identitare (în acest caz) religia.

În fondul pasiv al sărbătorilor grupului etnic este consemnată semnificarea zilelor de dinaintea Postului Mare (la *Lăsatul Secului)* prin sărbătoarea *Carnavalului,* celebrată în general în lumea catolică (informaţiile de teren arată că această sărbătoare nu se mai performează din anul 1975).

Carnavalul, secvenţa festivă a italienilor din Dobrogea, este una dintre sărbătorile care îi diferenţiază de populaţia majoritară.

Funcţia de divertisment, dominantă în lumea catolică a societăţii moderne, a fost complinită de funcţia de conservare a identităţii grupului în condiţiile socio-istorice specifice satului Greci.

Sărbătoarea este importantă, mai ales ca modalitate de potenţare a similarităţilor între membrii grupului, dar şi ca punct de întâlnire, dialog cultural cu ţara de origine, Italia.

Italienii din zona Haţegului au păstrat numai la nivelul memoriei colective componente ale scenariului conform căruia se desfăşura *Carnavalul* pe care îl denumesc cel mai des cu termenul din germană, *Fărşang* şi, mai puţin, cu acela provenit din italiană, *Maschere.*

3.*Coordonate secundare*

Alimentaţia

Semnificative prin reprezentare, ca aspecte particularizatoare ale grupului etnic sunt, în ambele zone eşantion, inventarul de reţete specifice şi tehnologia preparării hranei.

Similitudinile la nivelul modelării culturale a grupului şi, în acelaşi timp, diferenţierile în raport cu populaţia majoritară, cea a românilor, sunt puse în evidenţă şi de permanentizarea practicilor legate de segmentul culinar.

Canalul de transmitere a reţetelor este cel tradiţional, oral (nu apelează la cărţi de bucate sau la reţetele difuzate prin media).Tipul de alimentaţie, practicile, tehnicile de procurare, pregătire şi consumare a hranei au fost determinate, în primul rând, de contextele socio-economice.

Informaţiile de teren au pus în evidenţă existenţa unui inventar culinar adaptat nevoilor zilnice ale italienilor, orientarea acestora către hrana consistentă, menită să susţină efortul depus la locul de muncă (în carierele de granit pietrarii din comuna Greci şi zonele destinate exploatărilor forestiere, muncitorii din Haţeg).

Reperele alimentaţiei proprii italienilor din Greci nu sunt pizza, lasagna sau caneloni, popularizate de publicitatea agresivă a societăţii de consum, ci *pastasuta, gnochi, broaştele (*preparate după o reţetă specifică), *rizzoto* sau *menestra* (reţetă friulană).

În localităţile din Haţeg, s-au conservat predominant, reţetele cu specific local (cele provenite din zonele de origine ale friulanilor) care utilizează fasolea ca ingredient de bază (*minestra, iota, padella*). Regimul alimentar al muncitorilor forestieri conţinea, în special, *polenta*, peşte şi o mâncare uşor de preparat chiar şi pe munte unde îşi petreceau mare parte din timp bărbaţii italieni, *frico.*

Tipul de alimentaţie adoptat în perioada sărbătorilor de iarnă evidenţiază, într-o şi mai mare măsură apartenenţa la un sistem cultural şi social propriu.

Sacrificarea porcului, practică întâlnită în mai multe spaţii culturale, prezintă diferenţieri majore faţă de tehnica tranşării şi a pregătirii preparatelor, utilizată în mod tradiţional de români.

De altfel, reţetele tradiţionale cu cea mai mare persistenţă sunt, în ambele zone, cele pentru salamurile şi cârnaţii preparaţi astfel încât să fie consumaţi pe tot timpul anului asigurând, hrana întregii familii o perioadă cât mai îndelungată (*mujet, ucaniga, figadei, luganişe* în Greci şi *crodeinul, leania* în Haţeg).

Inventarul culinar al italienilor din localităţile Sântă Mărie Orlea, Clopotiva, Râu de Mori şi Haţeg a suferit numeroase transformări faţă de stadiul iniţial, ca un efect al influenţei puternice primită de la populaţia maghiară.

Prepararea mâncărurilor specifice este dublată de cultivarea şi utilizarea unor plante deosebite de cele folosite de români (*salvia, busuiocul, fenelul* în Greci şi *ladricul, andivele* pentru salate în Haţeg).

4.*Coordonate imagologice*

Coordonatele dominante şi secundare conturează un model identitar activat dintr-o dublă perspectivă: *etnică*-din interiorul comunităţii şi *etică*-din afara comunităţii (Mictat 1999:116).

Un set complex de indici de reflexie, de refracţie şi de difracţie (cu referire la aspectele legate de obiceiuri, tradiţie, religie, alimentaţie, limbă) conturează o imagine globală din care sunt selectate elementele de identificare şi cele de identizare, presiunile exterioare grupului etnic imprimându-le un anumit tip de dinamică.

În comuna Greci s-a constatat o evoluţie a indicilor de refracţie din care, iniţial, s-a detaşat indicele conectat alimentaţiei tradiţionale (italienii erau numiţi *broscari*). Ulterior, acesta şi-a pierdut semnificaţia, o dată cu adoptarea, de către populaţia românească a preparatului respectiv şi a fost înlocuit de partea nominală *catolicii,* corelată mărcii religioase identitare.

Informatorii chestionaţi în Haţeg au relatat utilizarea, în trecut a cuvântului, *bărabe* folosit cu referire la etnicii italieni, dar nu au putut furniza proveniența acestuia. În paralel, se recurgea frecvent la termenul *scărpeţi* denumind un articol al portului specific care a fost apoi transferat în plan imagologic.

Punctul de vedere al grupului minoritar faţă de populaţia de bază poate fi decelat la nivelul formării indicilor de difracţie. Imaginea despre *celălalt* apare ca un răspuns formulat într-un termen corespondent (în Greci românii sunt numiţi *ortodocşi* iar în Haţeg *opincari).*

Indicii de reflexie funcţionează ca modalităţi de autodefinire, concretizate în ambele cazuri sub forma unui hibrid a cărui conotaţie peiorativă este nuanţată de umor (în Greci italienii se autodefinesc folosind sintagma *nici cal, nici măgar;* în Haţeg se întrebuinţează cuvântul *corcitură*).

Imaginea identitară este administrată în mod diferit la nivelul celor două zone-eşantion datorită, pe de o parte, contextelor în care s-au manifestat coordonatele dominante şi secundare conjuncte şi, pe de altă parte, datorită existenţei coordonatelor dominante şi secundare disjuncte.

Anchetele de teren efectuate în cele două regiuni populate de grupuri de italieni au evidenţiat preeminenţa unui pattern imagologic în mediul rural în raport cu cel dezvoltat în mediul urban.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ:

Gârlan, Mictat 1999. *Studiul dublei perspective în cadrul relaţiilor etnice ale comunităţii italiene din Dobrogea* în *Minorităţile între identitate şi integrare,* Complexul muzeal Arad.

Vulcănescu, Romulus 1979. *Dicţionar de etnologie,* Bucureşti, Albatros.

Studia

Forme de comunicare interetnicã: cãsãtoria mixtã

Mihai FIFOR

Dacă nunta poate produce dezechilibre grave la nivelul unei comunități omogene din punct de vedere etnic, o serie întreagă de rituri şi ceremonii fiind menite a reordona existența comunității, este normal să ne întrebăm cum se manifestă acest tip de schimb atunci când grupurile care intră în contact sunt etnic diferite. Ne referim aici la cea mai interesantă formă de comunicare inter- şi intra-grup: căsătoria interetnică, adică acea relație de cuplu în care identitatea etnică sau națională a celor doi poate, în anumite condiții să cântărească mai greu ca orice altceva, impunându-se ca dimensiune primară a relației. Mai mult, dacă luăm în calcul şi faptul că "prin căsătorie rețeaua relațiilor se amplifică. Între cei doi membri ai cuplului, ca soț şi soție, recunoscuți ca atare de colectivitate şi "marcați" ceremonial de aceasta, se instituie o relație de *afinitate*. Unirea îi priveşte pe cei doi parteneri, dar, în egală măsură, sau poate în mai mare măsură, priveşte întreaga colectivitate, întregul grup social din care ei fac parte"(Constantinescu 2000:106), atunci lucrurile trebuie privite, cel puțin pentru un astfel de tip de căsătorie dintr-o cu totul altă perspectivă. Iată de ce, vom analiza modul în care nunta presupune activarea unor mărci şi semne etnic identitare care vin să modifice raportul de putere între un grup şi celălalt, negocierea fiind deja una dublă: pe de-o parte, se negociază elementul material propriu-zis al viitoarei familii (zestrea), iar, pe de altă parte, se negociază un întreg repertoriu de semne etnice, cu care fiecare dintre parteneri – şi prin ei fiecare grup – intră în această ecuație, încercându-se, evident acumularea unui capital de putere cât mai semnificativ de către ambele părți. Tocmai aici intervine ritualul care trebuie să mențină potențialele tensiuni la niveluri moderate, astfel încât *schimbul matrimonial* să aibă totuşi loc. Se va argumenta aici că etnicitatea şi tensiunile interetnice sunt artificial create şi că există dovezi abundente care sugerează faptul că mulți oameni obişnuiți nu ştiu sau nu le pasă, în mod special, de identitatea etnică a vecinilor lor câtă vreme echilibrul relațiilor intra-/inter-grup nu este cu nimic prejudiciat. Căci, aşa cum arătam şi într-o altă lucrare, etnicitatea este o creație a modernității. Studiile de caz indică faptul că formarea identității etnice şi acea comunicare orchestrată, organizată social, a diferențelor culturale care constituie etnicitatea aparține acelor situații de schimbare socială rapidă şi incontrolabilă, într-un cuvânt, impactului lumii moderne. Etnicitatea stabileşte doar frontiera pe care un grup o trasează şi şi-o revendică în raport cu alții: cu alte cuvinte, referința etnică nu are decât semnificație relațională şi, prin urmare, poate fi permanent repusă în discuție şi redefinită într-un joc de diferențiere culturală. Identitatea etnică nu se bazează, deci, pe date obiective: ea este un produs social, rezultat dintr-o distincție de ordin simbolic(Géraud, Leservoisier, Pottier 2001:68). Şi nu putem să nu fim de acord cu acest lucru. Important de reținut este faptul, dovedit, de altminteri, că, la nivel micro-social, familia oglindeşte conflictul etnic din societate şi atmosfera politică poate genera prejudecăți etnice, stereotipuri, chiar intoleranță şi ură. Toate acestea duc la animozități, neînțelegeri şi uneori chiar la conflicte. Privind prin lentila unui microscop, am putea sesiza mult mai bine această situație referitoare la căsătoriile mixte, întrucât ele reprezintă în mod clar cadrul unui fenomen complex şi profund al schimbului cultural.

Iată, prin urmare, că analiza unei căsătorii într-un spațiu multi-etnic, nu poate fi o întreprindere prea uşoară, mai ales că situațiile diferă de la caz la caz, neputându-se emite teorii cu pretenție de axiomă. Oricum, în ceea ce ne priveşte, dorim doar să încercăm să înțelegem în ce mod reuşeşte ritualul, ca formă de comunicare / reglare a relațiilor inter-grup să gestioneze tensiunile generate de o astfel de căsătorie mixtă.

Credem că putem deja argumenta faptul, extrem de important pentru analiza noastră ulterioară, că, dincolo de componentele socio-economică şi culturală, evidente de altminteri, pe care se construieşte nunta ca element de joncțiune inter-grup, se conturează cu claritate o altă componentă, zicem noi, la fel de importantă ca cele deja enunțate: aceea politică. Ne referim la *politică* în sensul dat de Barth şi Cohen în discuția lor referitoare la etnicitate.

Căci strategiile de înrudire prin intermediul schimbului matrimonial nu sunt altceva decât o formă complexă de organizare a grupului în contextul în care acest schimb poate avea urmări, deseori, neplăcute pentru unul dintre aceste grupuri, dacă nu pentru ambele.

Ca microcosmos al interacțiunii sociale căsătoria oferă un exemplu dinamic a ceea poate însemna etnicitatea atunci când este discutată într-un context social-economic mai larg.

Merton defineşte "căsătoria mixtă" ca fiind căsătoria persoanelor care provin din grupuri altele decât familiile care sunt considerate, în mod cultural, ca fiind relevante pentru alegerea unei soții/unui soț (Merton 1966:128-152). Deoarece constituie o potențială punte de legătură între comunități, un leagăn al unor noi identități şi un spațiu potențial pentru confruntare directă a contradicțiilor şi relațiilor de putere, înțelesul "inter-căsătoriei" sau căsătoriei interetnice trebuie să depindă de circumstanțele în care ea este realizată şi experimentată. Aceste circumstanțe pot fi favorabile unor astfel de uniri sau ele le pot descuraja sau chiar interzice şi pot favoriza separația. Căsătoriile interetnice sunt, aşadar, considerate adesea ca fiind purtătoare de forțe contradictorii, integrative şi disruptive.

"Ca şi laborator cultural de comunicare, gospodăriile interetnice pot fi un loc privilegiat în care toleranța este testată zilnic, dar pot fi şi o oglindă care măreşte, reflectând neînțelegerile şi conflictele interetnice. În orice caz, ele scot la iveală cel mai bine relațiile dintre grupurile cărora soții aparțin" (Streiff-Fenard 1989:53).

La nivelul social, actul căsătoriei interetnice poate fi considerat ca fiind cel mai înalt nivel de acceptare a *celuilalt*, cel mai bun indicator al relațiilor dintre grupurile aflate în contact şi un indicator al integrării unor astfel de grupuri. Oricare ar fi înțelesul subiacent al integrării, ea poate fi favorizată din punct de vedere politic sau cel puțin tolerată dacă integrarea diferitelor grupuri devine scopul ultim din punct de vedere social şi politic.

Integrarea poate fi înțeleasă în diferite moduri:

* ca favorizând mixtura, implicând creolizarea în termenii lui Hannerz (Hannerz 1983), adică generarea unui *tip* nou prin amestecarea unor tipuri distincte. Căsătoria interetnică este, pe de altă parte, evidențiată pozitiv ca loc de confluență şi dialog, ea nefiind doar un spațiu de meditație, care facilitează mixtura, ci şi unul de stimulare a apariției unui model nou, original, unul care era nu exista anterior la nici unul dintre parteneri;

* poate de asemenea să însemne eradicarea diferențelor, implicând asimilarea, aşa cum se întâmplă, de pildă, în tradiția asimilaționistă a Franței. Pentru Fernand Braudel "fără inter-căsătorii nu există integrare" (Braudel 1986:86), în timp ce Girard şi Stoetzel (Girard şi Stoetzel 1990), în studiul lor de pionierat asupra imigranților în Franța, sugerează că a te căsători cu o persoană cu străbuni de origine franceză reprezintă cel mai înalt nivel de adaptare şi o şansă de a creşte copii cu o identitate franceză. Şi alți autori concep inter-căsătoria ca fiind "un test al asimilării".

Căsătoriile interetnice, prin definiție, strică echilibrul ordinii sociale şi pun în pericol reproducerea familiei şi a identității etnice. Acestea mai pot fi considerate şi ca "poluante", ele contestând mitul unei origini comune şi ideea femeii ca metaforă a națiunii. Din acest motiv, "căsătoria mixtă", implicând transgresia granițelor stabilite, poartă cu sine forțe disruptive şi sporeşte riscul unui conflict şi chiar al dezintegrării. O căsătorie interetnică poate, deci, fi indezirabilă din punct de vedere social şi politic, chiar interzisă, scoasă în afara legii sau tratată ca trădare (vezi analiza lui Polyakov despre "cuplul interzis"/*couples interdits*) (Polyakov 1980:35).

Căsătoria mixtă constituie, prin urmare, un indicator al **coexistenței etnice**, deoarece arată gradul de deschidere / închidere a granițelor etnice şi, implicit, a variațiilor includere / excludere la nivelul unui grup etnic dat, într-un spațiu definit. Căsătoria cu o persoană care aparține unui alt grup etnic marchează o apropiere mai eficientă între cele două grupuri, decât, de exemplu, acele strategii educaționale ale grupului minoritar în care părinții aleg o şcoală unde copilul lor va învăța limba grupurilor majoritare, fiindcă în căsătorie schimbarea culturală îşi are rădăcinile nu numai în viața formală sau civilă, ci şi în practicile private, emoționale de zi cu zi. Totuşi, şansele unei schimbări culturale nu sunt în mod necesar egale într-o căsătorie mixtă. Atunci când trăiesc împreună, unul dintre parteneri trebuie uneori să renunțe mai mult la identitatea sa națională. În plus, atmosfera politică poate de asemenea influența negativ şansa unei schimbări etnice egale. Dacă viața politică este plină de prejudecăți etnice, aceste stereotipuri se pot infiltra în viața familiei şi pot transforma condițiile căsătoriei.

Distrugerea istoriei familiilor şi a rădăcinilor acestora constituie o altă sursă a conflictului ce apare în căsătoriile mixte; în unele cazuri, este destul de dificil să sincronizezi diferitele puncte de vedere în ceea ce priveşte modul de viață: obiceiuri, comportamente, sisteme diferite de valori. De exemplu, dacă o comunitate locală nu acceptă noul cuplu, ei se pot simți stigmatizați şi excluşi. În final, aceştia pot să aleagă posibilitatea de a-şi părăsi localitatea natală şi de a se stabili într-un loc complet nou.

O sursă tipică de conflicte generate de căsătoriile mixte este, spuneam, distrugerea fondului familiei şi eradicarea rădăcinilor acesteia. Acestea par a fi o precondiție la coexistența paşnică. O parte a celor chestionați de noi şi-au întrerupt relațiile cu părinții sau cultura reprezentată de aceştia. În acest caz, părinții nu au fost respinşi în calitatea lor de mamă şi tată, "numai" rolurile lor sociale şi identitățile etnice erau cele ce deveniseră tabu. În unele cazuri lipseau povestirile despre trecutul familiei venind din partea ambilor părinți, însă am găsit şi familii în care doar unul dintre copii rupsese legăturile cu părinții săi şi tradițiile acestora, acceptând părinții şi identitatea culturală a soțului sau soției. Acest lucru a fost demonstrat de arborele genealogic trasat de către cei intervievați: unii dintre ei au început acest arbore genealogic cu propria lor generație, în timp ce alții nu şi-au inclus proprii străbuni în imaginea finală. În acelaşi timp, ei desenaseră arborele genealogic al soțului, soției, incluzând multe generații anterioare.

Acest obstacol apăsător poate duce la supra-compensare, în termenii identității etnice, la a treia generație. Copiii din căsătoriile mixte au fost crescuți învăluiți de stratul profund al secretelor de familie, dându-şi seama (de obicei la vârsta adolescenței) că părinții şi bunicii păstraseră tăcerea în ceea ce priveşte propriile lor diferențe etnice, precum şi originea mixtă a copiilor. Acest conflict îşi află rezolvarea în mod tipic abia la a treia generație, prin reconstituirea părții ascunse a istoriei familiei, de obicei cu ajutorul unor surse externe cum ar fi educația şcolară şi căsătoria, ca şi prin solidaritatea crescută cu părintele "redus la tăcere". În cazuri extreme, formarea identității etnice poate avea ca rezultat respingerea unuia dintre părinți. Mai mult, conflictele de familie pot lua un caracter etnic prin care diferențele de origine pot fi dezbătute cu pasiune. În acest caz, la acest micro-nivel, familia reproduce conflictul etnic din societate în general. Nu este de mirare că, de regulă, va câştiga acel părinte al cărui grup etnic oricum se bucură de o poziție privilegiată în societate.

Pe de altă parte, în spațiul public, stigmatizarea etnică poate duce la majoritatea conflictelor pertinente căsătoriilor mixte. Poate avea ca rezultat chiar mobilitatea geografică: unele dintre persoanele intervievate au trebuit să-şi abandoneze oraşul sau satul natal deoarece fuseseră "stigmatizați" şi excluşi din comunitatea de origine.

În discursul oficial, identitatea multiculturală, mixtă constituie o anatemă, deşi se constată o nevoie crescândă de aceasta în unele comunități. Membrii căsătoriilor mixte se află, aşadar, într-o poziție aparte nu numai când sunt stigmatizați, ci şi când servesc ca exemplu al coexistenței. Există destul de multe familii ce-şi asumă responsabilități de misionarism. Ei cred că un grad mai înalt al calității vieții de familie simbolizează oportunitatea unei existențe paşnice a grupurilor etnice. Această misiune îi plasează într-o poziție privilegiată într-o comunitate dată, dar cu toate acestea, ea le şi creează probleme mari. Adesea ei trebuie să ascundă dificultățile vieții de zi cu zi față de comunitatea respectivă şi chiar față de ei înşişi.

Căsătoriile mixte nu mai surprind pe nimeni, mai ales când au loc în interiorul unor comunități eterogene din punct de vedere etnic. Dincolo de sentiment şi hotărârea de a se sprijini unul pe altul, soții au nevoie să recunoască presiunea care i-ar putea influența, venită din partea propriilor medii sociale, cum ar fi familia, rudele şi prietenii. Reacții negative pot să apară – şi adesea chiar se întâmplă astfel – încă din momentul în care cuplul anunță părinții despre decizia lor de a se căsători.

BIBLIOGRAFIE:

Braudel, Fernand 1986. *L'identité de la France*, Paris, Arthaud-Flamarion.

Constantinescu, Nicolae 2000. *Etnologia şi folclorul relațiilor de rudenie*, Bucureşti, Univers.

Géraud Marie-Odile, Olivier Leservoisier, Richard Pottier 2001. *Noțiunile-cheie ale etnologiei*, Iaşi, Polirom.

Girard, A. şi J. Stoetzel 1990. *Français et immigrés*, Paris, Flamarion.

Hannerz, Ulf 1983. *Explorer la ville. Eléments d'anthropologie urbaine*, Paris, Editions de Minuit.

Merton, R. 1966. *Intermarriage and the social structure. Fact and theory* în R.L. Coser (ed.) "The Familiy: Its Structure and Functions", New York, St. Martin's Press.

Polyakov, L. 1980. *Le couple interdit. Entretien sur le racisme*, Paris, Mouton.

Streiff-Fenard, J. 1989. *Les couples franco-machrebins en France*, Paris, L'Harmattan.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Studia

Clişee ideologice în cântecul popular nou

Anca STERE

Creaţia „folclorică" fabricată ideologic şi impusă de regimul comunist ca model de creaţie şi de reflectare a realităţilor socialiste la nivelul maselor populare, a fost denominată printr-un număr de sintagme ce urmăreau să surprindă actualitatea şi noutatea sistemului politic. Structuri ca *lirica populară cu tematică actuală* (Coatu 1984), *cântec popular nou*[1], *creaţie nouă de cântece populare* (Bărbulescu 1952:193-220), *folclor poetic nou* (*Folclor* 1965) conţin determinative adjectivale emblematice care îşi află dubletul dihotomic în structura ideatică şi lexicală a textelor cuprinse de antologii. Eugenia Cernea, în studiul introductiv al antologiei *Cântecul popular nou* (Cernea, Coatu 1986:15-16), amendează nu denominarea segmentului, ci sensul cu care aceşti termeni sunt vehiculaţi: „*Prin termenul de cântec popular nou* (s.a.) s-a înţeles de fapt produsul muzical-literar al creatorului popular, care abordează direct sau implicit aspecte ale vieţii maselor muncitoare, privindu-le în spiritul noii mentalităţi. Termenul este însă convenţional. L-am adoptat şi noi întrucât – lansat cu mai mult de trei decenii în urmă în folcloristică noastră – el s-a împământenit în accepţia de mai sus. Înţeles *ad literam* el este în sine contradictoriu. Cântecul popular, ca rezultat al unui proces de creaţie colectivă, desfăşurată în timp şi spaţiu, nu poate reprezenta în nici una dintre ipostazele sale, un produs total nou. (...) O creaţie ale cărei elemente componente ar fi total noi, adică nu s-ar întâlni sub nici o formă în folclorul tradiţional, nu ar putea fi considerată folclorică. În acest sens, un cântec nou nu poate fi în acelaşi timp şi popular şi nou.

Determinativul *nou* (...) se referă la *tematica* inspirată din noul realităţilor socialiste româneşti, aceasta, la rândul ei, atrăgând după sine unele înnoiri parţiale ale limbajului folcloric, structurii şi direcţiilor sale de evoluţie. Aşadar, *prin cântec popular nou înţelegem cântecul bazat pe tradiţia folclorică, la care creatorul popular contemporan şi-a adus contribuţia, pentru a exprima prin vers şi melodie ataşamentul faţă de patria socialistă* (s.a.)." Definiţia conţine, pe lângă o explicaţie a mecanismului de creaţie şi un element subiectiv, afectiv chiar – „ataşamentul faţă de patria socialistă" – element esenţial pentru promovarea acestui tip de creaţie.

Creaţiile populare noi sunt structurate în antologiile publicate fie tematic, fie regional, fie în ordinea alfabetică a primului vers. Se poate vorbi despre două niveluri ale tematicii noi. Mai întâi, un prim nivel, de suprafaţă, în care temele sunt fie propuse de regulamentul concursurilor de creaţie şi culegere, fie se conturează în urma poeziilor selectate. Titlurile sunt generale şi interferează în cadrul aceleaşi poezii: tema Partidului, a Republicii, a luptei antifasciste, a transformărilor socialiste din agricultură (cu subteme care încearcă să acopere toate elementele satului colectivizat: gospodăria agricolă, mecanizarea agriculturii, etc.), tema vieţii în satul nou, a satisfacţiei desfiinţării claselor exploatatoare, a luptei pentru pace, a muncii în industrie şi pe şantiere, etc. Se conturează, apoi, un nivel tematic de profunzime care îşi propune să traseze profilul „omului nou" (definit de Lucian Boia drept „o antiteză vie a omului vechi") (Boia 1999:123), pe de o parte, şi să stabilească structura socială – pe clase – „justă", după criteriul ideologiei comuniste, de cealaltă parte.

Folclorul poetic nou – artefact performat într-un context artificial creat şi menit a mediatiza o imagine a culturii populare manipulată ideologic - funcţionează ca un canal de transmitere, la nivelul maselor, a modelului conceptual al omului nou, impus de sistemul comunist.

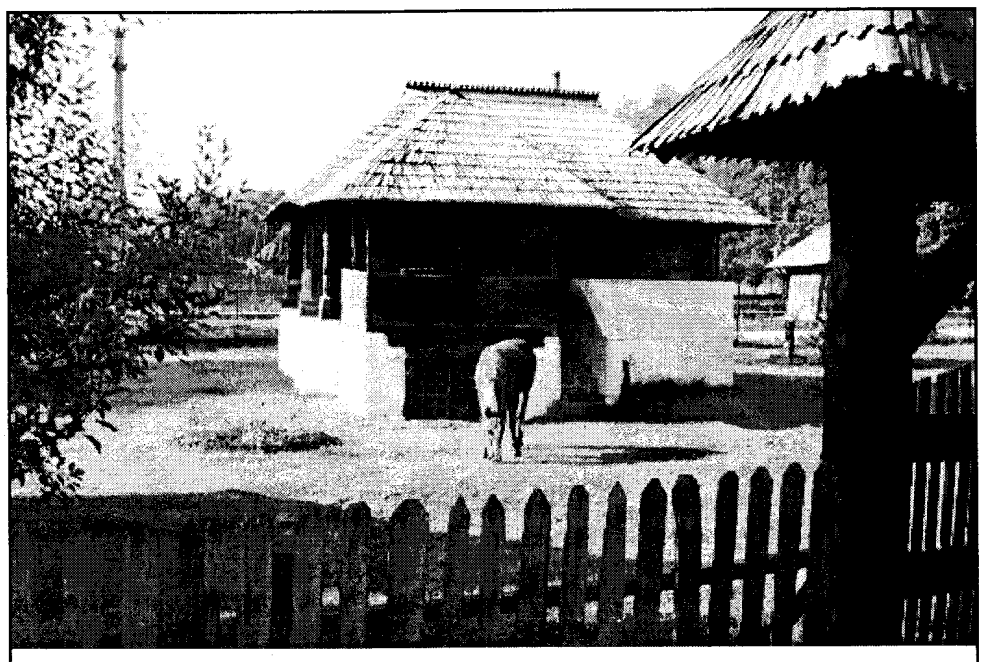
Profilul *omului nou* se conturează, în textele analizate[2], prin acumulări progresive de trăsături care vizează nu doar palierele sociale (relaţii interumane, raportări la autorităţile instituţionale, activitate profesională etc.), ci şi aspectele private, intime ale existenţei individului (sentimente, grile valorice etc.), ambele

Han (sfârşit de sec.XIX), Sălişte - Mălaia, Muzeul Satului Vâlcean- Bujoreni
Foto: Nicolae Mihai - Arhiva CJCPCT Dolj

paliere fiind supuse intruziunii ideologicului, fiind structurate şi reconstruite în funcţie de raportarea la sistemul politic. Coordonata personală este reformulată în spiritul traiului şi al muncii în comun, căci, după cum remarcă Lucian Boia „un om lipsit de individualism dispunea de o personalitate mai puternică şi mai bogată decât „omul vechi". Fiinţa umană nu-şi putea împlini potenţialităţile decât în colectivitate şi prin colectivitate" (Boia 1999:122). De fapt, cea de-a doua coordonată este subordonată principiilor societăţii noi, latura privată fiind anihilată în favoarea celei sociale.

Mă voi referi în continuare la felul în care textele noi fabrică un model de relaţie erotică, în care atributele partenerilor, criteriile de selecţie premaritală şi împlinirea iubirii prin nuntă sunt reformulate şi reconstruite de morala ideologiei oficiale.

Imaginea cuplului este circumscrisă terminologiei diferitelor categorii ale clasei muncitoare. Mândra este „lucrătoare, ţesătoare / Pentru clasa muncitoare", „fruntaşă pe ogoare" sau la brigadă, „copila gospodăriei", etc. Personajul masculin, „fala colectivului" este surprins de cele mai multe ori muncind pe „ogoarele unite", pe tractor, la arat sau la semănat. Industrializarea regiunilor schimbă şi statutul locuitorilor satului, dizlocaţi în regiunile urbane. Raportarea la celălalt se face din punctul de vedere al statutului profesional: badea lucrează la motoare, „la Oneşti, la combinat", este petrolist fruntaş, lucrează în mină sau la uzina Tractorul. Persoanele îşi pierd atributele personale fiind percepute doar ca parte a mecanismului social în care rolurile asumate (sau impuse) înlocuiesc individualitatea („La arat şi semănat / Sunt mereu primul în sat. / Tu fruntaşă eu fruntaş / Ne lipseşte numai naş." p. 79). Sunt categorizaţi nediferenţiat şi uniformizator. Se modifică şi criteriile de eligibilitate. „Poţi să fii mirempăcat / Ce mireasă ţi-ai luat. / Ştie coase, ştie ţese, / Şi-n colectiv să lucreze;" (p. 97) sau „Ne potrivim amândoi / Că din fluieră când zice, / Inima stă să-mi pice, / Şi când joacă la brigadă, / Frunza-n codru stă să cadă". (p. 102) Modalităţile de întâlnire se extind odată cu noutăţile tehnicii care sunt surprinse în versuri cu tonalităţi de ghicitoare. „Frunză verde ca mohorul, / Cine-a scos televizorul, / Fie-i viaţa floare-albastră / Înflorită la fereastră! / Mă uitai la el aseară, / Văzui badea cum ară. / Năzdrăvan de fier i-e calul, / Trece apa, trece dealul, / Şi bădiţă-al meu nu crede / Că-s cu el şi nu mă vede" (p. 39).



Casă cu foisor (sfârşit de sec.XIX), Muzeul Satului Vâlcean- Bujoreni
Foto: Nicolae Mihai - Arhiva CJCPCT Dolj

Împlinirea iubirii sau finalitatea sentimentelor îşi pierd ritmul şi ordinea fireşti, raportându-se la ritmul muncii în gospodărie. „Aşteaptă-mă, puică dragă, / Să termin tarlaua-ntreagă / Şi la tine oi veni / Şi-amândoi ne vom iubi, / Când de-arat oi termina / Câmpu-ntreg şi ţarina." (p. 34) sau „C-oi lucra şi oi cânta, / Cu tine alăturea. / Tu-i lega bădiţă snopii, / Eu ţi-oi da gura şi ochii / Şi când lucru-om termina, / Cu tine m-oi mărita" (p. 63).

Spaţiul gospodăriei colective legitimează şi instituţionalizează cuplurile. Nunta în colectiv păstrează secvenţele ceremoniale ale nunţii tradiţionale, din care evacuează orice element ritual. Textul creează varianta ritualului conformă sistemului politic totalitar, încercând, prin transmitere, să-o impună şi realităţii.

Gospodăria colectivă preia atributele spaţiului şi ale instituţiilor tradiţionale, erijându-se în unică alternativă de înlocuire – necesară în condiţiile schimbării sistemului politic – a structurilor „vechi şi retrograde". Textul „Floare roşie măruntă" (p. 108-110), încadrat, în antologia citată, secţiunii dedicate Braşovului, conţine imaginea colectivei ca instanţă supremă, autoritate de necontestat, la care indivizii se raportează afectiv. „Colectiva mamă bună / De un an întreg şi-o lună / Le-a dat mână de-ajutor / Să-şi clădească cuibuşor." Preşedintele de colectivă, personaj esenţial al noii realităţi, îşi păstrează şi în cadrul nunţii caracterul central, de pivot şi element coagulant: „Strigă preşedintele: / -Gata-i, gata mirele? / Ca să-l ducem la mireasă / Că-l aşteaptă floare-n casă / Şi l-on duce pe tractor / Drag să fie tuturor / (...) / Şi l-om duce la cămin / Cu-un butoi mare de vin."

Repertoriul nunţii include în scenariul textului asupra căruia ne-am oprit, „cântecul nou": „Când zice de voinicie / Sar feciorii pe călcâie / Când zice de viaţă nouă / În pahar picură rouă / Roua pentru cei nuntaşi / De la trei mii de butaşi." Se sugerează, în acest fel, existenţa unui context real de performare care să-i justifice producerea şi vehicularea.

Sintetizând cele câteva elemente supuse analizei se observă felul în care coordonata personală, intimă, îşi modifică, în textul cântecului nou, raportarea şi structura. Individualitatea este înlocuită de grup, iar trăirile personale se legitimează doar prin raportarea la sistemul ideologic oficial care le justifică existenţa şi le determină evoluţia.

NOTE:

1. Eugenia Cernea, Vasile D. Nicolescu, Monica Brătulescu, Nicolae Rădulescu 1966. *Cântece şi strigături populare noi,* Bucureşti, Ed. Muzicală a Uniunii Compozitorilor din R.S.R., 1966 şi Eugenia Cernea, Nicoleta Coatu, 1986. *Cântecul popular nou,* Bucureşti, Ed. Muzicală sunt doar două dintre antologiile care conţin în titlu sintagma citată.

2. Utilizez pentru această analiză antologia *Folclor poetic nou*, alcătuită de Ioan Meiţoiu.

BIBLIOGRAFIE:

Bărbulescu C. 1952. *Creaţia nouă de cântece populare* în "Studii şi cercetări de istorie literară şi folklor", Anul I, Nr. 1-4.

Boia, Lucian 1999. *Mitologia ştiinţifică a comunismului,* Bucureşti, Humanitas.

Coatu, Nicoleta 1984. *Lirica populară românească cu tematică actuală*, Bucureşti, Minerva.

Folclor 1965. *Folclor poetic nou*, ediţie alcătuită şi îngrijită de Ioan Meiţoiu, Casa Centrală a Creaţiei Populare, Bucureşti.

Opinii

Memorii şi grupuri concurente în lumea satului [1]

Adrian CIOFLÂNCĂ

De obicei, lumea rurală din România comportă trei tipuri de lecturi. Prima dintre ele, cu o lungă tradiţie intelectuală, vede în spaţiul rural un eden terestru, populat de personaje exemplare, întrupări ale vitalităţii, virtuţii şi spiritualităţii profunde. A doua lectură, de sens contrar, eminamente normativă, descalifică lumea satului ca o formă de premodernitate, subcivilizaţie şi chiar de subumanitate, pentru a-şi propune să-i schimbe radical profilul, adică să o "modernizeze". A treia lectură este cea indiferentă, pentru care ruralul reprezintă o sferă insondabilă, inefabilă şi neatractivă. Prima viziune exprimă ceea ce ne-ar place să fi fost, a doua vorbeşte în numele a ceea ce ar trebui să fie, în timp ce a treia nu vorbeşte deloc. Cele trei perspective au în comun faptul că toate ratează obiectul de studiu.

În realitate, aşa cum arată cartea pe care o luăm în discuţie aici, lumea rurală nu este nici atât de roză ca în lectura idilizantă, nici atât de neagră ca în lectura normativă şi nici aşa de insondabilă, după cum acreditează ultima lectură. Este doar complicată şi, ca să se lase explorată, reclamă efort, disponibilitate şi empatie. De aceste calităţi au dat dovadă cei doi autori, Alina Mungiu-Pippidi, un *social scientist* foarte activ în ultimii ani, şi Gérard Althabe, cunoscut antropolog francez. În 2001, autorii, împreună cu o echipă de studenţi ai Şcolii Naţionale de Studii Politice şi Administrative din Bucureşti, beneficiind de *training* de specialitate şi de susţinerea mai multor sponsori, au ales pentru explorarea spaţiului rural două studii de caz, două sate cu destin exemplar în ultima jumătate de secol: Scorniceşti, un sat din câmpia Oltului, locul de naştere al lui Nicolae Ceauşescu şi, prin aceasta, element esenţial în efortul modernizator demonstrativ al regimului comunist, şi Nucşoara, sat de munte rămas necolectivizat, o "rezervaţie" de rezistenţă anticomunistă, printre puţinele care au pus probleme regimului în primul deceniu de la instaurare.

Abordarea din *Secera şi buldozerul* lasă să se vadă influenţa antropologului, prin aceea că preferă perspectiva largă, "durata (relativ) lungă" din destinul celor două sate, dar mai ales prin faptul că se concentrează asupra continuităţilor din viaţa satului şi a constantelor relaţiei stat-societate care transcend schimbările de regim politic. În rest, analiza – şi aici se vede amprenta Alinei Mungiu-Pippidi, cea care a scris, la modul concret, cartea – datorează metodologia ştiinţelor sociale, combinând incursiunea istorică cu cercetarea sociologică (bazată pe datele oferite de sondaje CURS, de focus-grupuri, de interviuri cu personaje reprezentative etc) şi cu observaţia participativă la faţa locului.

Două sunt elementele de continuitate surprinse în *Secera şi buldozerul*: 1) înrudirea ideologică a programelor din ultimele două secole de modernizare a satului românesc şi eşecul lor constant, repetat (fie că au fost concepute de elita Vechiului Regat, de cea a României Mari, a României comuniste sau postcomuniste, vezi Pippidi, Althabe 2002:12 sqq, 165 etc); 2) decurgând din primul element de continuitate, mai precis, din imaginarul radical transformator al viziunilor modernizatoare – perpetuarea stilului autoritar în relaţia statului cu satul (Pippidi, Althabe:180). Presiunea statului asupra comunităţii rurale a cunoscut, fireşte, intensităţi diferite, forme de inginerie socială, manipulare, aservire, control (uneori) deosebite de la o perioadă la alta; natura relaţiei, însă, a fost mai mereu aceeaşi. Iată această concluzie în formularea autorilor: "În ciuda diferenţelor foarte mari din punctul de vedere al libertăţilor politice de la un regim la altul, toate regimurile au refăcut o structură socială oligarhică, în care ţăranii, proprietari sau nu, erau lipsiţi de o veritabilă autonomie politică, fiind legaţi prin puterea autorităţii tradiţionale (înainte de război), dependenţă economică sau coerciţie în forme mai mult sau mai puţin subtile (înainte de reforma agrară din 1919, sub comunism sau postcomunism) de o elită locală ce se bucura de o influenţă politică disproporţionată." (Pippidi, Althabe 2002:180) Concluzia confirmă ceea ce afirma George M. Foster, anume că o trăsătură esenţială a ţărănimii este controlul scăzut asupra condiţiilor care îi guvernează viaţa (p. 11).

Autorii pun la încercare modul obişnuit de a povesti comunismul şi postcomunismul. De obicei, spunem despre comunism că a fost o dictatură în care de o parte a baricadei se afla regimul, iar de cealaltă, societatea. În fapt, după cum se poate înţelege din *Secera şi buldozerul*, lucrurile nu au stat întocmai. Regimul comunist (imitat, de altfel, sub acest aspect, şi de cel postcomunist) a avut abilitatea perversă de a transla conflictul între stat şi societate într-un conflict dintre părţi ale societăţii (Pippidi, Althabe 2002:89). Situaţia din Nucşoara este cât se poate de ilustrativă. Aici, fiind vorba de o regiune de munte cu loturi risipite şi neadecvate, întovărăşirea şi colectivizarea nu au avut succes, iar terenurile confiscate de la luptătorii din munţi (conduşi de faimoşii Toma Arnăuţoiu şi Gheorghe Arsenescu) au fost împărţite celor de condiţie modestă sau cu deficit de status în comunitate. Pentru că printre aceştia din urmă s-au aflat câţiva care au luptat în cel de-al doilea război mondial, grupul beneficiarilor "redistribuţiei" comuniste (format din circa 200 de familii) ţi-a spus al "veteranilor". El se opunea "bandiţilor" (cum se poate observa, perpetuau taxonomia infamantă comunistă), adică celor câţiva luptători din munţi (de altfel, majoritatea foşti veterani, la rându-le), eliberaţi în anii '60 din închisoare, care s-au trezit fără pământ şi alte proprietăţi. După 1989, statul a rămas de partea beneficiarilor comunismului în disputa juridică cu persecutaţii, dacă nu din alte motive măcar din cele electorale, beneficiarii fiind mai numeroşi decât perdanţii (Pippidi, Althabe 2002:104).

Povestea nespusă şi stingheritoare a comunismului este aceasta: modernizarea forţată şi redistribuirea partizană a proprietăţii au creat, prin modificarea reţetei şi traseelor succesului social, o mare categorie, de fapt o majoritate, de favorizaţi, faţă de care persecutaţii reprezintă o minoritate nereprezentativă. În Nucşoara, povestea are un epilog semnificativ. Victimele comunismului nu au reuşit, după 1989, să ridice o troiţă în cimitir în memoria celor căzuţi în munţi. "Veteranii" şi primarul s-au opus, spunând că troiţa ar divide comunitatea (Pippidi, Althabe 2002:29). Cu alte cuvinte, vina pentru divizarea comunităţii nu o poartă comunismul, ci victimele acestuia. Până la urmă, troiţa a fost aşezată undeva într-o poiană în afara satului.

În ciuda faimei pe care o are astăzi Nucşoara, de loc exemplar al rezistenţei anticomuniste, mulţi dintre cei care au avut de suferit de pe urma represiunii refuză eroizarea, recunoscând că au ajuns victime sau anticomunişti din întâmplare. "Că m-au condamnat ei şi m-au făcut să fiu contra comunismului e altă treabă", spune Vasile, cândva băiat la oi, trimis după gratii pentru că luptătorii din munţi au luat caş de la el (Pippidi, Althabe 2002:24). Altcineva a luat zece ani de Gulag pentru că s-a întâlnit din întâmplare cu Arnăuţoii şi le-a dat ţigări.

Numărul victimelor îl depăşeşte net pe cel al anticomuniştilor propriu-zişi. În perioada în care au acţionat luptătorii din munţi, represiunea avea caracter extensiv şi arbitrar, lovind în oricine pentru a răspândi teroarea. În Nucşoara, cei mai mulţi dintre locuitori au fost luaţi cu camionul şi bătuţi crunt de către securişti şi miliţieni, pentru a spune dacă ştiu ceva despre partizani. Pentru aceasta, mare parte a victimelor au ajuns să-i urască pe partizani, nu neapărat şi comunismul. Astăzi, majoritatea sătenilor din această oază de rezistenţă anticomunistă sunt nostalgici după perioada Ceauşescu (Pippidi, Althabe 2002:26).

Casă cu foisor (sfârşit de sec.XIX), Muzeul Satului Vâlcean- Bujoreni
Foto: Nicolae Mihai - Arhiva CJCPCT Dolj

Invidia socială este factorul cel mai important care structurează opiniile şi atitudinile, nu memoria exactă a comunismului. Într-un memoriu adresat Preşedinţiei, după 1989, "veteranii" din Nucşoara contestă dreptul deţinuţilor politici de a revendica pământul confiscat de comunităţi şi protestează pentru faptul că "banditii" au pensii mai mari decât ei, deşi sacrificiul celor care au luptat în cel de-al doilea război mondial "a fost mai mare". Cum excelent surprind autorii analizei, invidia socială se articulează pe un soi de ideologie primară, conform căreia: dreptatea nu e obiectivă, ci subiectivă şi mai ales fiduciară, rezultând din opinia celor mulţi; drept de proprietate asupra pământului au nu proprietarii de drept, ci utilizatorii, chiar dacă aceştia au beneficiat de un act de injustiţie; diferenţele sociale sunt inacceptabile, fiind preferabilă exploatarea statului, decât cea a consăteanului (Pippidi, Althabe 2002:88).

Lucrurile se complică şi mai tare în încercarea de a stabili o linie clară de demarcaţie între opresori şi oprimaţi, între comunităţi şi opozanţi atunci când aflăm că, în Scorniceşti, mulţi dintre chiaburi s-au transformat, de teamă că vor fi arestări, în agenţi ai colectivizării, în timp ce membrii de partid erau printre cei mai reticenţi să se înscrie la colectivă (Pippidi, Althabe 2002:56). Pe scurt, în locul edenului prezentat în cărările idilizante despre satul românesc, observăm o lume răvăşită, în care rolurile de opresor şi victimă sunt permutabile sau imposibil de atribuit; vedem o comunitate profund divizată, cu tabere pornite unele împotriva altora, incapabile să observe că marele vinovat este statul; vedem oameni cu o etică radical pervertită, pentru care nevoia de justiţie, de memorie justă, dreptul de proprietate şi alte valori fundamentale sunt descalificate sub influenţa invidiei sociale şi a culturii politice transmise prin socializarea comunistă.

Există şi alte puncte în care cartea pune la îndoială modul obişnuit de a rememora comunismul. Perioada de după 1945 este povestită îndeobşte ca o istorie a represiunii. Povestea este adevărată doar parţial şi mai ales pentru primele două decenii de comunism, după care represiunii brute, extensive şi arbitrare i-au luat locul strategii de control şi influenţă socială: crearea de diferite dependenţe, condiţionarea accesului la resurse, servicii, poziţii, proprietăţi şi chiar la formele elementare ale cetăţeniei, manipularea stilului de viaţă prin diferite măsuri "modernizatoare", intervenţii asupra proprietăţii, cointeresarea unora în detrimentul altora etc). Represiunea propriu-zisă era doar politica extremă, utilizată atunci nu mai existau alte mijloace de a-l priva pe ţăran de autonomie (Pippidi, Althabe 2002:55). Iar de la mijlocul anilor '60, "controlul se exercita prin persuasiune mai mult decât prin coerciţie, statul nu doar lua, ci şi dădea" (Pippidi, Althabe 2002:127). Stabilitatea comunismului a fost asigurată de un contract social implicit care solicita obedienţă în schimbul minimei normalităţi, siguranţei personale şi, de foarte multe ori, parvenirii (Pippidi, Althabe 2002:151).

Cartea descrie strategiile de control şi influenţă socială pe parcursul mai multor capitole, într-o manieră elaborată şi densă, lucru ce face imposibilă şi inutilă o sintetizare a lor aici. Mai util ar fi, poate, să semnalăm utilizarea a două concepte ca instrumente analitice cheie: "elită de pradă" (termen, împrumutat de la Barrington Moore Jr., desemnând elita locală care ţine instituţiile statului captive, deturnându-le activitatea în folos propriu) şi "gatekeepers" ("portarii", acei actori sociali - analizaţi pentru prima dată de Kurt Lewin, pentru a preocupa ulterior ştiinţele comunicării, sociologia şi psihologia socială - care filtrează preferenţial şi în profit propriu accesul la resurse, de obicei aflate în deficit; în satele româneşti, portarii sunt funcţionarii care se ocupă de pământul agricol, agronomii, pădurarii, etc). Cartea înregistrează o deconcertantă continuitate la nivelul elitelor locale, în ciuda momentului revoluţionar din 1989, precum şi păstrarea mecanismelor de distribuire clientelară, informală, a resurselor şi serviciilor. În ultimă instanţă, libertatea obţinută, dreptul la individualitate recâştigat, dreptul de proprietate, dreptul de vot rămân valori fictive, de vreme ce autonomia personală, accesul la pământ, votul şi altele sunt condiţionate sau reglate de elita de pradă şi de "portarii" comunităţii.

Acesta este unul din principala motive pentru care sătenii nu mai fac o diferenţă radicală între perioada de dinainte de 1989 şi cea de după şi nici nu se mai grăbesc să diabolizeze comunismul. Dispariţia senzaţiei rupturii dintre comunism şi postcomunism, acută câţiva ani după revoluţie, a facilitat şi alimentat memoria nostalgică, locuitorii ambelor sate amintindu-şi anumite perioade din comunism în care, în contrast cu restul ţării, beneficiau, din motive diferite, de o oarecare prosperitate: Scorniceştiul, pentru că era aprovizionat preferenţial ca loc al reuşitei exemplare a modernizării comuniste, iar Nucşoara pentru că, fiind în afara colectivizării, oamenilor le-a rămas posibilitatea, în ciuda cotelor tot mai mari fixate de partid, să facă un mic profit în comerţul cu cei din zone în care proviziile erau puţine.

Manipularea stilului de viaţă a avut efecte dramatice asupra satelor. În Scorniceşti, acest lucru se poate observa cel mai bine, pentru că satul natal al lui Nicolae Ceauşescu a fost "cobaiul" (Pippidi, Althabe 2002:124) pe care voluntarismul comunist şi-a încercat cele mai multe din reţetele de inginerie socială şi economică. În urma colectivizării, exproprierilor, sistematizării, industrializării şi urbanizării forţate a rezultat un oraş incert, populat de orăşeni-ţărani (Pippidi, Althabe 2002:132), cu infrastructură şi servicii publice precare, plin de contradicţii (unele de un umor negru), în care cadrele memoriei sociale tradiţionale au fost sever dislocate(Pippidi,Althabe 2002:120).-

(continuare în pagina 6)

Opinii

Memorii şi grupuri concurente în lumea satului [1]

Adrian CIOFLÂNCĂ

(Urmare din pagina 5) Din primele două corecturi aduse modului obişnuit de a lectura comunismul şi postcomunismul rezultă o a treia. Deşi tindem că credem că doar partea invizibilă a regimului comunist a fost problematică, preferând să ne concentrăm atenţia, acum când vine vorba de moştenirea trecutului şi de procesul comunismului, asupra chestiunii Securităţii, *Secera şi buldozerul* demonstrează că mai ales partea vizibilă a fost problematică. Regimul comunist nu a fost doar un mare producător de victime, ci şi sursă de infinite complicităţi la vedere, care au fisurat iremediabil comunităţile rurale. Puterea dezvoltată de comunism nu era doar una negativă, care reprima sau interzicea, ci şi una pozitivă, care atrăgea societatea în angrenaj, o îndemna la acţiune, o ademenea prin diferite mijloace. O caracteristică a comunismului era că permitea o totală permutabilitate a rolurilor, victima putându-se transforma în opresor şi invers. Totalitarismul a fost efectul acestui joc complex de roluri, nu rezultatul acţiunii câtorva, puţini şi ascunşi. Nu este de mirare, prin urmare, că astăzi, ca şi restul societăţii, satul românesc gestionează greu moştenirea comunistă. Radicalismul comunist, pe lângă faptul că a acţionat asupra lucrurilor, rezultând un *puzzle* greu de reordonat astăzi, şi-a pus amprenta asupra oamenilor, asupra autopercepţiei, credinţelor, profilului moral, a habitudinilor lor, până într-acolo încât încrederea în interiorul comunităţii a fost subminată fatal, iar interesele au devenit greu de acomodat.

Prognoza autorilor privind viitorul satului românesc este reţinută, dar îşi ascunde cu greu pesimismul. Observând mai multe tendinţe îngrijorătoare – îmbătrânirea populaţiei satelor, depopularea, demodernizarea, slaba capacitate a economiei rurale de a se adapta mecanismelor de piaţă şi concurenţei, monopolizarea resurselor de către elita de pradă (Pippidi, Althabe 2002:27,169 sqq.) – autorii atrag atenţia că satul va fi cea mai mare problemă a României în procesul de aderare la Uniunea Europeană. Diagnosticul din *Secera şi buldozerul* se potriveşte cu cel din *Eurobarometrul rural* din 2002[2]. Aproape nimic din profilul satului desprins din *Eurobarometru* nu este pe măsura celor reclamate de UE: nici dimensiunile şi formele proprietăţii, nici piaţa pământului, nici formele de exploatare, nici competenţa civică a ţăranilor, nici nivelul de trai sau politicile guvernamentale. Lumea rurală se află la marginea de jos a sărăciei, nu mai există ca o formă de comunitate, este subminată de neîncredere, de atomizare, de subdezvoltare şi este puţin dispusă să accepte schimbările reclamate de standardele europene.

Imaginea din oglinda europeană, ca şi cea din *Secera şi buldozerul*, nu este prea plăcută, dar trebuie luată în seamă. Lucrurile, după cum lasă să se întrevadă ambele surse, nu sunt iremediabil pierdute, tendinţa negativă poate fi inversată, în lumea satului existând posibilităţi şi disponibilităţi care să fie folosite. Numai că este nevoie de atenţie comprehensivă, adică de a regla acţiunile celor implicaţi şi a celor care au putere de decizie asupra spaţiului rural cu ajutorul unui diagnostic corect şi onest.

NOTE:

1. **Mungiu-Pipipidi**, Alina, **Althabe** Gérard 2002. *Secera şi buldozerul. Scorniceşti şi Nucşoara. Mecanisme de aservire a ţăranului român*, Iaşi, Polirom, 208 p.

2. **Fundaţia pentru o Societate deschisă,** la comanda Delegaţiei Comisiei Europene din România, *Euromarometrul rural. România, decembrie 2002.*

Eseu

Problematica ruralităţii în discursul

Constantin MIHAI

Valorizarea fenomenului "Criterionist" constituie o necesitate de ordin cultural şi ideologic în amplul proces de recuperare a unui segment important din cultura primei jumătăţi a secolului XX, un fenomen de împrospătare a discursului intelectual şi a gândirii româneşti.

Gruparea "Criterion", înfiinţată în 1932, cuprinde pe cei mai de seamă reprezentanţi – elevi/discipoli – ai lui Nae Ionescu. Trebuie, de la bun început, făcută precizarea că nu toţi criterioniştii sunt admiratori necondiţionaţi ai lui Nae Ionescu – Eugen Ionescu, Ionel Jianu, Petru Comarnescu -, dar cu toţii au în ei ceva din personalitatea Magistrului. Deşi Nae Ionescu n-a scris cărţile pe care, prin dotarea sa cu totul excepţională, le-ar fi putut scrie, el a dat viaţă acestei strălucite generaţii de intelectuali, Criterioniştii, "liberi pentru cultură".

Cu siguranţă, produsele Şcolii sale – nu mai încape nici o îndoială în privinţa Şcolii de gândire şi trăire filosofică, creată de Profesorul de logică şi metafizică, o replică românească a Akademos.-ului platonician – reprezintă cărţile lui Nae Ionescu de metafizică, în forma cea mai vie şi pură.

Criterionul constituia un cadru veritabil de dezbatere intelectuală, chiar academică – aceasta fiind intenţia fondării sale -, oferind tuturor participanţilor de diverse orientări ideologice posibilitatea de a se exprima. Ceea ce lipsea mediului cultural românesc era tocmai dialogul sau modalitatea de a lua parte la *symposium*, necesitate împlinită de gruparea criterionistă. Modelul de polemică publică elegantă, erudită, bazat pe dimensiunea pregnantă a spiritului critic, a reflecţiei originale, propus de criterionişti, merită a fi re-inventat în actuala cultura română în vederea unei primeniri a acesteia.

Cheia hermeneutică a fenomenului criterionist, un fenomen de o profunzime şi de o emulaţie admirabile, probabil unic în spaţiul cultural românesc al secolului XX, este Nae Ionescu, fără de care înţelegerea criterionismului devine, practic, imposibilă. El este piatra de hotar, nodul gordian în jurul căruia gravitează

toate sensurile generaţiei 27. Doar de la decriptarea enigmei acestei personalităţi sau acestui Model atipic pentru cultura română se poate vorbi despre o mai corectă valorificare a criterionismului.

Constantin Noica, în portretul de mai târziu pe care îl făcea lui Mircea Vulcănescu, spunea că:" nimeni nu s-a bucurat ca el de Criterion, gruparea sortită să dureze numai doi ani, a generaţiei tinere. Tot ce se făcea acolo era lucrul făcut plus Mircea Vulcănescu". Aşadar, rezumând afirmaţia noiciană, putem defini Criterionul ca "lucrul făcut" sau "lucrul bine făcut" plus talentul şi energia lui Vulcănescu. Trebuie să precizăm că această afirmaţie noiciană cu caracter aproape de sentinţă în ceea ce priveşte definirea *Criterionului* şi a rolului imens pe care l-a avut Mircea Vulcănescu în derularea unui asemenea proiect cultural nu este singulară, ea regăsindu-se şi în aprecierea celorlalţi colegi de generaţie (a se vedea memorialistica lui Eliade, Jurnalul lui Petru Comarnescu).

Una dintre problemele viu dezbătute ale grupării criterioniste viza şi aspectul organicităţii culturii române altoită pe fundamentul dimensiunii rurale. Raportul dintre cultura rurală şi "cultura orăşenească"(Stahl) devenea esenţial în măsura în care se căuta profilul unui tip cultural, engrama sa specifică. Orice cultură se naşte viu, organic, din toate elementele componente ale unei societăţi. Există o trecere firească de bunuri dintr-o cultură socială într-alta, există schimburi şi contaminări între aceste culturi, dar în nici un caz nu poate fi vorba despre o "mişcare descendentă", întrucât culturile deosebite nu pot fi ierhizate.

Mircea Vulcănescu, unul dintre liderii incontestabili ai generaţiei criterioniste, - dincolo de clişeul demontat chiar de Mircea Eliade, considerat liderul generaţiei 27; o discuţie pe teme generaţioniste ar clarifica această falsă problemă-,un teoretician admirabil vedea problematica ruralităţii într-un cadru mult mai larg al devenirii culturale şi identitare a naţiunii române. Poziţia sa asemănătoare cu cea a sociologului şi prietenului Stahl era aceea că naţiunea română este, în esenţa ei, o naţiune de ţărani, că originalitatea, cultura şi menirea sa istorică şi metafizică este la sat. În fond, se vorbea, în perioada interbelică de existenţa a două tipuri de Românii: una a satului şi a civilizaţiei sale şi o alta nouă, hibridă din punct de vedere cultural şi "parazitară"(Vulcănescu) din punct de vedere economic.

Vulcănescu insista asupra misiunii culturale a generaţiei criterioniste, prin stabilirea a două planuri în care se poate realiza acest rost intelectual: planul regional şi planul social.

În plan regional, accentul trebuia pus pe "ştergerea deosebirilor sufleteşti ale tinerilor din diverse provincii", în sensul desăvârşirii unităţii lor sufleteşti. Anularea acestor discrepanţe nu se cerea a fi făcută prin distrugerea tradiţiilor particulare, adică prin "împuţinare sufletească", ci prin îmbogăţirea valorilor existente în cadrul experienţei umane a noilor provincii. Vulcănescu atrăgea pe bună dreptate atenţia asupra unor posibile pericole, a unor "ispite" sau "idei de om" ce reclamau a fi unificate. Astfel, exista "ispita tracică" (Pârvan), "ispita greco-latină"(Blajul), "ispita greco-bizantină" (Iorga), "ispita franceză" (Paşoptismul), "ispita germană" (Junimismul), "ispita slavă" (Poporanismul, Sămănătorismul), "ispita turcească sau polonă" etc. Aceste ispite nu reprezentau pure ficţiuni, ci tendinţe latente ce caracterizau exclusiv "omul românesc".

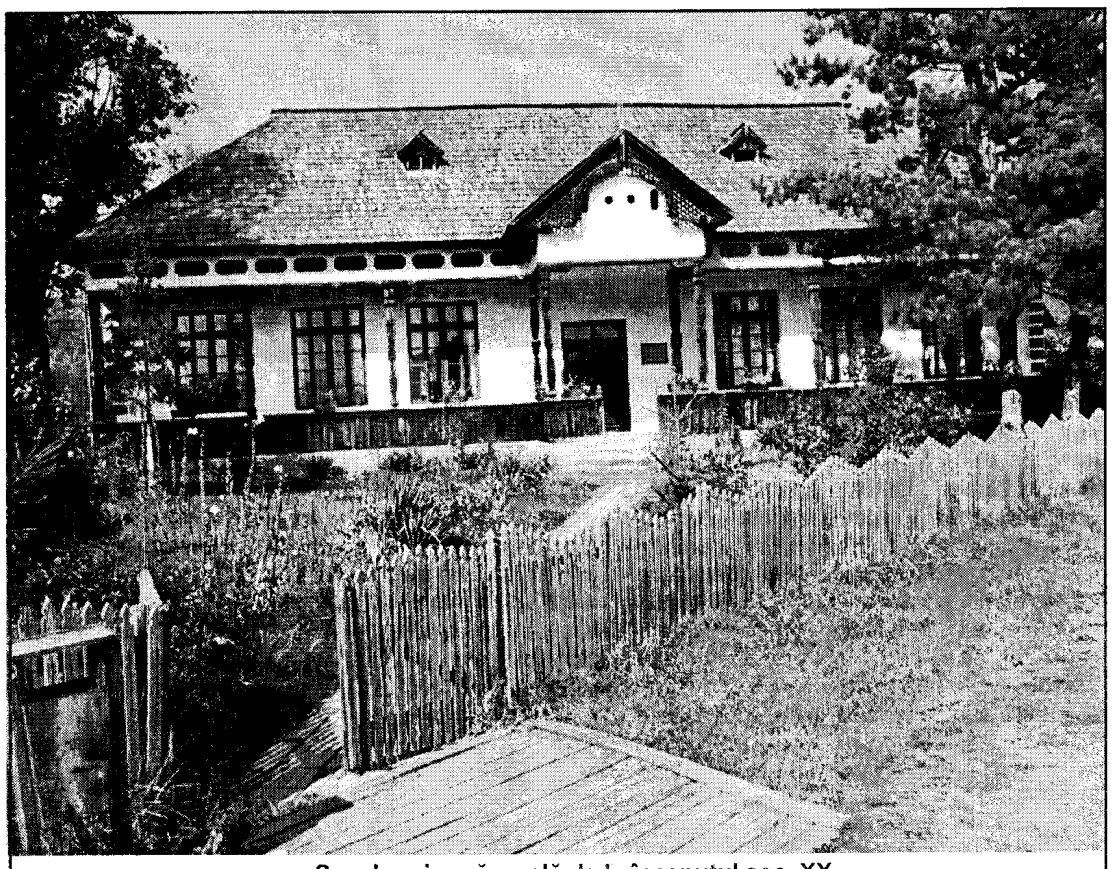
Spre deosebire de naţiunile occidentale care erau rodul unor îndelungate unificări politice, naţiunea română se origina îndeosebi prin "unitatea de fapt a vieţii de la ţară", cu alte cuvinte, pe unitatea de ordin spiritual şi mentalitar.

În plan social, Mircea Vulcănescu propunea ca misiunea culturală a tinerei generaţii, apărută imediat după primul război mondial, să se axeze pe estomparea diferenţei dintre cele două tipuri de Românii. Iată, aşadar, că viziunea generaţiei criterioniste era una înnoitoare, conectată la marile valori culturale şi spirituale ale Europei, în prelungirea generaţiei paşoptiste şi nu una obscurantistă, paseistă şi fundamentalistă, cum au încercat să o prezinte intelectualiştii "progresişti" ai României actuale, proveniţi din raţionalismul endemic şi din materialismul comunist.

Această încercare de eliminare a distincţiei dintre cele două tipuri de Românii se putea înfăptui prin întoarcerea la tradiţie, nu cu sentimentul de superioritate al omului disprefuitor faţă de nişte semeni "barbari" – automatismul clişeizat atribuit celor din spaţiul rural -, ci cu conştiinţa umană a fiului risipitor, care revine la matcă după ce s-a aflat în plină rătăcire. Problematica ruralităţii gravitează în jurul unei scări de valori, a unui modus vivendi generator de norme şi principii de valorificare a existenţei.

Vulcănescu fixează linia culturală a generaţiei criterioniste la nivelul sintezei dintre obiectivismul atitudinii lui Iorga şi autenticitatea atitudinii lui Rădulescu Motru sau realismul lui Nae Ionescu. El militează pentru depăşirea atitudinii autohtonismului semănătorist şi post-semănătorist, păguboase în ceea ce priveşte revigorarea spaţiului rural şi a organicităţii culturii printr-o redescoperire a valorilor tradiţionale şi o universalizare a lor de către conştiinţe înrădăcinate în mediul românesc (Eliade, Cioran et alii).

Recuperarea culturală a problematicii ruralităţii se cerea a fi făcută în perioada interbelică în condiţiile în care se ivea, pe de o parte, pericolul imitării sămănătoriste, a fixării tradiţiei într-un paseism ucigător şi, prin urmare, a golirii sale de sens, iar, pe de altă parte, pericolul imitării modelor occidentale fără o prealabilă adecvare a formelor la fondul românesc.



Şcoala primară rurală de la începutul sec. XX
Muzeul Satului Vâlcean - Bujoreni, Foto: Nicolae Mihai - Arhiva CJCPCT Dolj

"Criterionist"(I)

Premisa de la care se pleca era aceea că realitatea spațiului rural exista ca un fapt fundamental, în sensul unei ruralități creatoare foarte puternice, nu numai ca masă numerică şi întindere, ci şi ca structură. Înțelegerea satului ca structură psihologică şi spirituală constituia în interbelic singura posibilitate de formare a națiunii române ca națiune modernă.

Dincolo de perspectiva sociologică a abordării problematicii ruralității, se lua în discuție şi perspectiva fenomenologică sau metafizică, hotărâtoare în privința orientării discuției spre religiozitatea spațiului rural.

Răspunzând unei afirmații a lui Ralea potrivit căreia "țăranul român este ateu", Mircea Vulcănescu lămureşte din perspectiva antropologiei religioase chestiunea metafizicii spațiului rural şi a religiozității viziunii țăranului român despre existență. "Creştinismul cosmic"(Eliade) care supraviețuia în mediul rural, diferit de forma sa conciliară, canonică, bisericească se pliase armonios pe structura țăranului român, conferindu-i acestuia o specificitate proprie. Este vorba, mai degrabă, despre o trăire autentică a religiozității, de o conectare a ființei umane, a existenței sale la principiul verticalei divine.

"Obscurantismul mistic şi ortodox" de care amintea Ralea nu constituia decât o necunoaştere flagrantă a rostului metafizic în spațiul rural, provenită de la intelectualii pozitişti, agnostici, rupți de dimensiunea religioasă a existenței. Clarificarea vulcănesciană nu privea "chestiuni adiacente de organizație bisericească", ci fundamentele unei teorii a cunoştinței ortodoxe.

Astfel, se aducea pentru prima dată în discuție problema metafizicii spațiului rural, a spiritualizării unui mediu fie ignorat, fie diabolizat de cultura "progresistă".

Revigorarea morală a unei națiuni, în viziunea unei bune părți a criterioniştilor, nu se putea produce decât prin recursul permanent la lumea satului, unica depozitară a creativității. Este un truism faptul că mediul societal românesc se sprijinea pe fundamentul țărănesc, care, după sfârşitul primului război mondial, începuse a rămâne osificat din cauza de-substanțierii sale.

De aceea, generația criterionistă a considerat vital să revină la origini, la spațiul sacral al lumii rurale, de unde să înceapă re-construcția unei națiuni moderne şi să reia la modul critic şi lucid firul virtualității şi potențialității creative.

Problematica ruralității în discursul criterionist devine emblematică, în sensul reconfigurării spiritualității româneşti şi a recalibrării ei la filonul european, universal.

Cheia interpretativă pe care a oferit-o unul dintre criterioniştii remarcabili, o figură de prim rang a culturii române, Mircea Vulcănescu , aceea a stabilirii sintezei între obiectivismul lui Iorga şi realismul lui Nae Ionescu va putea fi urmărită şi la nivelul relației dintre cultura rurală şi cultura savantă, temă de care ne vom ocupa cu precădere în nr.-ul viitor al revistei.

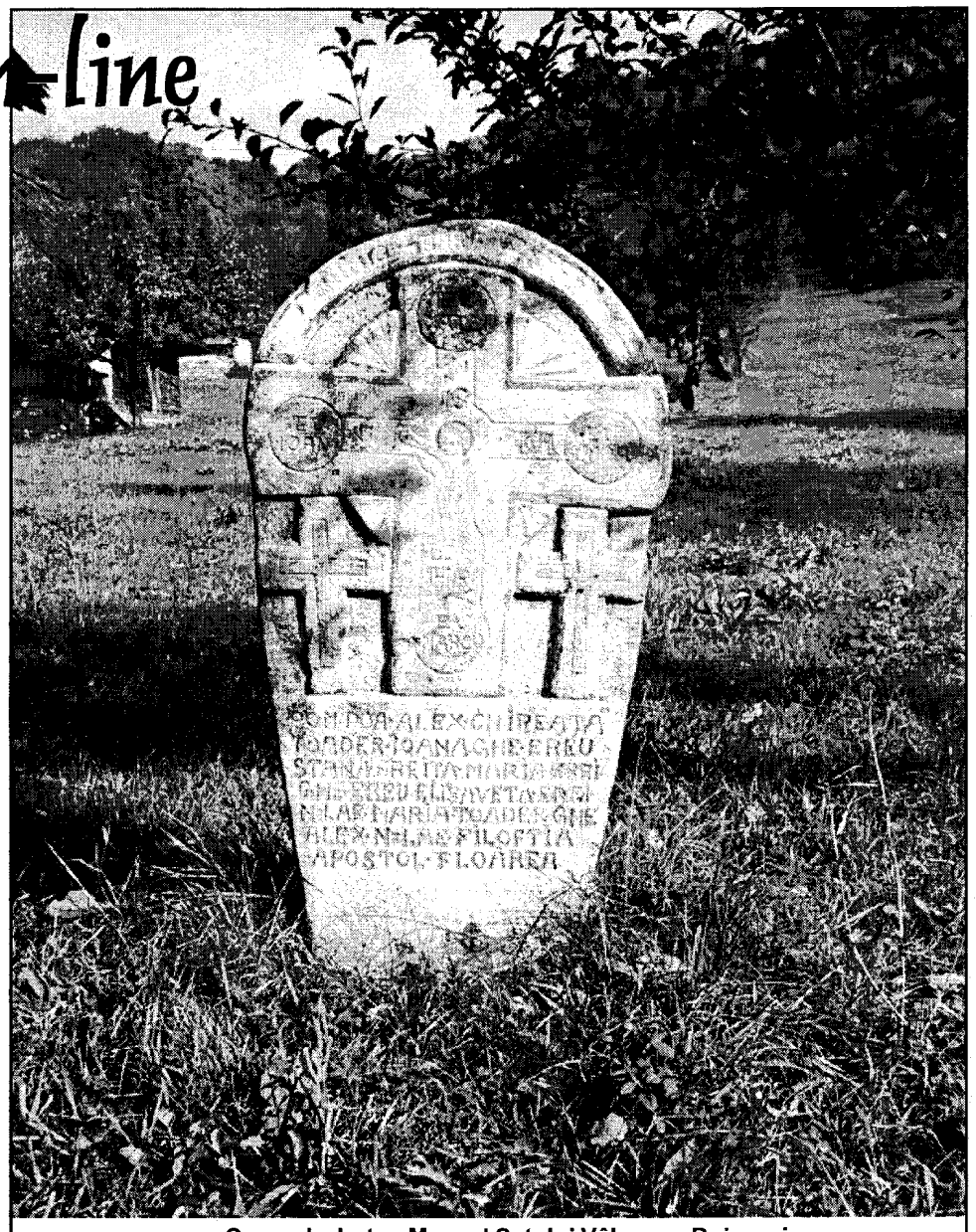
Studiul serial pe care l-am adoptat în tratarea problemei de față a generației criterioniste – în defavoarea unei perspective globale, greu de urmărit, dat fiind particularitatea fiecărui tip de discurs intelectual – ar putea permite, credem noi, decelarea structurilor de profunzime ale fenomenului criterionist, a trăsăturilor distinctive care subliniază unicitatea sa.

Această problematică abordată de generația criterionistă, alături de multe altele de ordin cultural, spiritual şi ideologic configurează profilul unei istorii intelectuale exemplare – cu plusurile şi scăderile sale fireşti – pe care trebuie s-o readucem în prim planul memoriei colective.

Studia

Moartea on-line

Nicolae **PANEA**



Cruce de hotar, Muzeul Satului Vâlcean - Bujoreni
Foto: Nicolae Mihai - Arhiva CJCPCT Dolj

Există în lumea contemporană practici sociale care încununează, după noi, refuzul total al morții: cyber-cimitirele. Formulele moderne de comemorare (criogenia, satelizarea cenuşii, imersiunea cenuşii), care scot în evidență nu atât pioşenia, sau respectul pentru cel decedat, ci originalitatea, dorința de a se face remarcat prin gesturi iconoclaste şi, de cele mai multe ori, prin cheltuieli hiperbolice ale urmaşilor pun între sufletul celui plecat şi cei rămaşi pavăza filei de CEC. Moartea este alungată prin facturare, teama de moarte este anesteziată de greutatea contului bancar, căci dulcele gust al bogăției alimentează iluzia nemuririi, aşa cum, altădată, puterea monarhului aducea cu sine nemurirea.

Unor astfel de formule li se adaugă cimitirul on-line, opțiune prin care moartea devine o realitate virtuală. Prin simpla accesare a unei adrese web, oricine este interesat poate să-şi construiască un mormânt, un monument, o formă comemorativă, indiferent de religie (există şi temple budiste virtuale: Kan'non-in Temple!), indiferent de posibilitățile materiale, de sentimente. Posibilități infinite ți se oferă pentru sume derizorii. Un director de căutare îți pune la dispoziție ce model de memorial vrei dintr-o „arhivă" de peste patru milioane de morminte: „Find the graves of ancestors, create virtual memorials, add virtual flowers and a note to a loved one grave"(http:www.findgrave.com. index.html). O adresă specială, *changes@cemetery.org*, îți stă la dispoziție în cazul în care simți nevoia să schimbi configurația monumentului sau a textului funerar. Se acceptă chiar şi plata prin credit card, dacă se efectuează prin „Pay Pal, a safe and secure Internet payment system". Dorite a fi un spațiu al memoriei (memolande), aceste cimitire virtuale sunt simboluri ale însingurării noastre, ale ruperii legăturii cu o tradiție legitimantă.

Fenomenul ni se pare similar aceluia produs în zorii epocii industriale şi anume nucleizarea familiei patriarhale, cu tot ce aceasta a atras după sine: diviziunea muncii, specializarea, profesionalizarea şi vânzarea forței de muncă, individualismul etc. Asistăm practic la o „nucleizare" a familiei strămoşilor. Cimitirul real tradițional ca imagine a lumii strămoşilor, a solidarității neamului şi, implicit, a legitimării acestuia este redus la o simplă adresă web, simbol al singurătății absolute, căci posibilitatea de a identifica neamurile şi de a stabili succesiunea generațiilor într-un cimitir de țară; cu alte cuvinte de a sugera solidarități reale, este înlocuit cu o imagine izolată şi artificială.

Aşa cum funcții ale familiei patriarhale au fost preluate de instituții ale statului modern, inducând înstrăinarea, acelaşi silogism funcționează şi în cazul cimitirelor virtuale, care, contrar dorinței inițiale, aduc cu ele uitarea. Aşa cum armata unui stat modern, preluând funcția de apărare exercitată de vechea familie patriarhală, nu face altceva decât să propage iluzia apărării individului, aşa şi un cimitir virtual, care îşi poate schimba forma oricând şi oricum, aduce cu sine iluzia comunității, iluzia protecției, iluzia legitimării. Să fie acestea semne ale dislocării valorilor în epoca post-modernă!?

Marc Augé teoretiza într-o carte incitantă (Augé 1993) existența non-spațiilor ca semne distinctive ale post-modernității, în care legitimarea este redusă la identificare, iar instrumentele de realizare ale acesteia sunt cardul de credit, biletul de peron, tichetul de transport. Cyber-cimitirele devin non-spații ale memoriei, iar singura lor formă de legitimare este magicul şi impersonalul www. Sigur este că, trăire post-modernă sau nu, fenomenul nu poate rămâne fără urmări, cu atât mai mult dacă ne gândim la ce înseamnă spațiul net pentru civilizația actuală.

F.2. *Moartea online*. Una dintre aceste urmări este moartea prin intermediul calculatorului (internet), îndemn la sinucidere colectivă în sistem video-chat. Fapt şocant, publicitat cu promptitudine de media, el ne reține atenția doar din perspectiva aspectelor de ritual pe care le angajează şi care pot contribui la conturarea unei teorii a ritualului funerar în post-modernitate.

Moartea online are, păstrând proporțiile, toate trăsăturile unei reprezentații: actori, scenariu, audiență non-participativă, mesaj critic. Moartea ca reprezentare, ca teatralitate, denotă imposibilitatea perceperii liminalității în complexitatea sensurilor ei date de comunicarea cu sacrul, pe de o parte, şi cu socialul în ansamblul lui, pe de altă parte şi, deci, înlocuirea liminalului cu liminoidul (Turner 1986), un amestec de comunicare a unor stări limită prin intermediul unor texte sacre, mitice, arhaice, de recombinare ludică sub forma teatrului experimental, a artei clownilor, a suprarealismului, a comediei, de impunere a autorității regizorului şi a solidarității „corului" de actori: o deconstrucție.

Mesajul unui astfel de fenomen radical constă practic în revolta față de anonimatul morții, căci societatea post-modernă a aruncat moartea în cel mai crunt anonimat. Cu alte cuvinte, moartea online este un dramatic apel la solidaritate, iar, în termeni rituali, la reconstrucție. Moartea anonimă, contraritualul funerar specific societății urbane post-industriale, obturarea canalelor de comunicare cu sacrul şi cosmosul generează efortul reconstruirii unei structuri coerente, unei „înscenări" semnificative, capabile să se re-solidarizeze.

Se verifică, în felul acesta, schema lui Schechner privind procesul deconstrucției şi al reconstrucției ritualului (Schechner 1985:288) din perspectiva relației osmotice dintre performarea rituală, performarea estetică (teatrul) şi performarea socială:"Ritual is part of the warp and woof of every kind of performance, sacred and secular, aesthetic and social."

Pe scară diacronică, orice structură tradițională, chiar dacă foarte lent, tinde să se transforme. Orice transformare este o succesiune a unei deconstrucții şi a unei reconstrucții. În aceste faze, schimbările se produc relativ rapid. Ele presupun experiment, fantezie, criză, spectacol, un acut sentiment al prezentului şi transformarea liminalului în liminoid. Fenomenul este tipic atât performării rituale cât şi celei estetice sau sociale şi poate fi probat prin similitudini diverse, deşi nu se poate vorbi despre teme universale sau arhetipuri ale performării. Dar forța ascunsă a unor astfel de manifestări precum moartea online, sensurile lor profunde, ce depăşesc aparentul aspect schizofrenic, nici nu trebuie căutate în eventuale arhetipuri ale performării, în constantele universale ale acesteia, ci în procesele neurologice care impun calitățile performării şi care dau unor astfel de gesturi o încărcătură profund semnificativă: „But there are universal ethological and neurological processes shaping the formal qualities of performances: these processes yield unique experiences to those making performances and to those participating in them." (Schechner 2002:645), iar speciei umane încredere în viitor, căci ne convinge că, ființă rituală, omul este creator de solidaritate.

BIBLIOGRAFIE:

Augé, Marc 1993. *Non-lieux*, Paris, Seuil.

http:www.findgrave.com. index.html

Schechner, Richard 1985. *Between Theatre and Anthropology*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

2002. *Ritual and Performance*, in *Companion Encyclopedia of Anthropology*, edited by Tim Ingold, Routledge, London and New York.

Turner, Victor 1986.*On the Edge of the Bush*, Tucson, University of Arizona Press.

Studia

Percepția imaginii Morții în comunitatea rurală

Cristina BOGDAN

Punctul de plecare al acestei cercetări referitoare la conceptul de imagine (cu specială referire la percepția imaginilor Morții în universul rural românesc) îl constituie aserțiunea lui Rudolf Wittkower, de la începutul lucrării sale, *La migration des symboles*: " (...) un orb nu poate să perceapă un mesaj vizual. Or, noi suntem cu toții «orbi» la majoritatea mesajelor

Moartea, Biserica "Naşterea Maicii Domnului", Ieud-Deal, Maramureş, Foto: Dragoş Bogdan

vizuale care ne asaltează zilnic". (Wittkower 1992:9). Această "orbire" poate fi generată de o multitudine de factori, printre care şi pierderea codului de lectură, capabil să lumineze respectivul simbol, integrându-l în mentalitatea unei epoci şi a unei societăți. Modul actual de raportare a comunităților rurale la întruchipările thanatice – din iconografia exterioară a bisericilor de zid din Muntenia sau din pictura interioară a locaşurilor de lemn din Maramureş – este grăitor pentru suprimarea sau răstălmăcirea codurilor culturale care au condus la apariția lor. Percepția contemporană a morții, fiind diferită de cea care a marcat gândirea oamenilor din secolul al XVIII-lea şi prima jumătate a veacului următor, a dat naştere unor reacții şi comportamente, care au provocat fie deteriorarea unui număr de reprezentări, fie dispariția lor.

Includerea imaginilor Morții în programul iconografic al multora dintre bisericile munteneşti sau maramureşene, cu particularitățile lor de rigoare, constituie semnul unei viziuni care a încercat, pe de o parte, să-i familiarizeze pe indivizi cu sfârşitul, iar, pe de altă parte, să le ofere un subiect de reflecție, în vederea adoptării unei viețuiri, în conformitate cu preceptele creştine.

Personaj aparent ireprezentabil, Moartea capătă totuşi contur sub penelul meşterilor zugravi itineranți, care o aşează pe fațadele sudice sau nordice ale ctitoriilor din Țara Românească (mai ales în zonele vâlcene şi argeşene), pentru a-l întâmpina pe credincios la intrarea în biserică şi pentru a-i stărui în minte după ce va fi părăsit locul de închinăciune. În Maramureş, reprezentările înfricoşătorului spectru sunt adesea incluse în scena mai amplă a Judecății de Apoi, în partea destinată ilustrării chinurilor damnaților în iad, fiind câteodată însoțite de imaginile unor păcate (precum Lenea) sau ale unor calamități (precum Foametea sau Ciuma). Alteori, Moartea călare, desprinsă parcă din paginile Apocalipsei, stăruie ca un *memento* pe uşa pronaosului, însoțind intrările şi ieşirile din biserică (exemple concludente putând fi întâlnite la monumentele "Sfântul Nicolae" din Bogdan-Vodă şi "Cuvioasa Paraschiva" din Botiza). Prezența Morții în pictura pronaosului, alături de alte imagini cu trimitere escatologică (*Vămile Văzduhului*, *Judecata de Apoi*, *Învierea morților*, *Parabola fecioarelor înțelepte şi a fecioarelor nebune*, *Sfântul Hristofor*, protectorul împotriva dispariției subite, *Cele patru vânturi dezlănțuite* etc.), îşi află justificarea în ceea ce Anca Pop-Bratu înțelege prin "semnificația încăperilor", pronaosului alocându-i-se, în spațiul Maramureşean, "temele cu sens funerar" (Pop-Bratu 1982:18).

Mai rar, scheletul înarmat cu coasă pândeşte vreun personaj negativ, dintr-o scenă închisă într-un medalion, precum cea a confruntării dintre Nestor şi păgânul Lie, de pe fațada sudică a naosului bisericii "Sfântul Nicolae" din Bârsana, sau cea a bogatului căruia i-a rodit țarina, figurată în aproape acelaşi loc, la ctitoria din Corneşti, comuna Călineşti, ambele pictate de zugravul Toader Hodor din Vişeul-de-Mijloc.

Cercetările de teren pe care le-am întreprins în Muntenia, în perioada mai 2000 – septembrie 2002, şi în Maramureş, în vara anului 2003, au prilejuit decodarea unor contexte care au provocat deteriorarea, acoperirea cu var sau chiar îndepărtarea definitivă a unora dintre reprezentările thanatice ale iconografiei românești. Un caz tragic este consemnat de către Andrei Paleolog: nevoia resimțită de localnicii din cătunul Ciocănei, comuna Moşoaia, județul Argeş, de a "pedepsi" Moartea, distrugându-i imaginea amplasată pe fațada sudică a bisericii "Adormirea Maicii Domnului", dat fiind că avusese loc, cu câteva zile înainte, un accident rutier în care îşi pierduseră viața mulți dintre tinerii respectivei aşezări (Paleolog 1997:116). În alte situații, încercarea de înlăturare a imaginii aparține unui individ, convins că prin puterea gestului, va reuşi să se sustragă inevitabilului deznodământ (rezultatul unui astfel de comportament este vizibil la ctitoria de secol XVII a logofătului Radu Crețulescu, din satul Bărbulețu, județul Dâmbovița).

Teama de reprezentarea macabră, favorizată de credința în capacitatea imaginii de "a capta o parte din identitatea obiectuală" (Wittkower 1992:13), a dat naştere unor atitudini de "apărare". Membrii consiliului parohial din satul Obeni, comuna vâlceană Ioneşti, ajungând la concluzia că localnicii ocolesc biserica, din pricina spectrului înarmat cu furcă şi bardă, ce străjuia pe fațada sudică a locaşului de cult, au decis ascunderea lui sub un strat de var. Un caz similar s-a petrecut prin anii '60 la monumentul cu hramul "Cuvioasa Paraschiva" din comuna Deseşti, județul Maramureş, unde peretele sudic al pronaosului (pe care zugravul Radu Munteanu aşternuse, în 1780, un fragment din scena Judecății de Apoi, incluzând Râul de Foc, cu diversele categorii de păcătoşi, dar şi personificările distrugerii – Moartea, Ciuma, Lenea şi Foametea) a fost văruit în întregime şi scos la iveală abia în timpul restaurărilor din deceniul al IX-lea al secolului trecut. "Absența" temporară a imaginii este confirmată şi de schema detaliată a pronaosului, făcută de Anca Pop-Bratu, într-o lucrare publicată în 1982, în care registrul inferior al peretelui sudic al acestei încăperi apare ca fiind lipsit de pictură (Pop-Bratu 1982:47).

Uneori, scena ajunge să fie atât de deteriorată (mai ales dacă este inclusă printre frescele exterioare, supuse intemperiilor vremii), încât nu se mai descifrează decât contururile personajelor, iar preoții hotărăsc câteodată zugrăvirea fațadelor, pentru a camufla formele devenite "ilizibile". O astfel de "rezolvare" a fost adoptată de actualul preot paroh din comuna Runcu, județul Dâmbovița, la ctitoria diaconului Oprea şi a fiului său, logofătul Toma, zugrăvită de Avram din Târgovişte, în anul 1846. În aceeaşi poziție (registrul inferior al fațadei sudice) aşternuse meşterul târgoviştean Moartea,

Moartea călare, Biserica "Cuvioasa Paraschiva", Botiza - Maramureş, Foto: Dragoş Bogdan

cu un an înainte, la "Adormirea Maicii Domnului", din satul învecinat, Piatra Epii. Trasate de mâna aceluiaşi artist, reprezentările trebuie să fi fost întrucâtva asemănătoare, astfel încât scheletul cu coasa, ce îşi declină fără ambiguități identitatea, din inscripția însoțitoare – "*Eu sunt Moartea care eau sufletele*" –, rămâne un soi de mărturie şi pentru imaginea dispărută.

Interesante sunt şi modalitățile de "tăinuire" involuntară a iconografiei, pricinuite de unele tradiții funerare, având, cel mai adesea, caracter local. Pictura bisericii "Sfântul Nicolae" din Săliştea de Sus, județul Maramureş, rămâne ascunsă privirii, întrucât pereții sunt acoperiți cu o multitudine de icoane, împodobite cu ştergare, şi dăruite pentru pomenirea sufletelor morților, mai ales în cazul tinerilor necăsătoriți. Catapeteasma celeilalte ctitorii de lemn din comuna Săliştea de Sus, înălțată în anul 1753, de neamul Nistoreştilor, ilustrează acelaşi obicei, pictura fiind imposibil de perceput sub stratul de icoane de diverse dimensiuni. În alte sate maramureşene (Corneşti, de pe Valea Costului, sau Giuleşti, de pe Valea Marei), cerga folosită pentru învelirea trupului defunctului este donată bisericii şi fixată pe unul dintre pereții interiori, producând efectul similar de "ocultare" a imaginilor.

"Marginalizată" pe teritoriul Statelor Unite ale Americii, încă din perioada care a urmat celui de-al II-lea Război Mondial, transformată ulterior în "tabu" de societățile industrializate din Europa occidentală, moartea a îmbrăcat treptat un aspect discret, astfel încât discursul centrat în jurul ei să nu-i stânjenească pe cei vii. În comunitatea rurală românească, deşi sentimentul trecerii este încă puternic valorizat, chipurile Morții tind să fie percepute ca dezagreabile şi, în consecință, repudiate, prin diverse strategii. Aceeaşi atitudine transpare şi din reacțiile față de alte instanțe negative, precum demonii din reprezentările Judecății de Apoi sau personificările unor calamități (Ciuma, Foametea). Încercarea de distrugere a figurilor acestor simboluri malefice poate fi circumscrisă comportamentului evocat de Molanus în *Tratatul imaginilor sfinte* şi amintit de Danièle Alexandre-Bidon, într-o lucrare consacrată atitudinilor în fața morții din epoca medievală: "Într-adevăr, natura ne dictează să marcăm cu însemnele infamiei imaginile celor pe care îi detestăm mai presus de orice. De aceea, copiii, ca şi cum ar fi instruiți de natura însăşi, atunci când văd pictat un demon sau un alt personaj, despre care ştiu că este un duşman al religiei creştine (...), îl scuipă sau îl acoperă cu mizerii... (Alexandre-Bidon 1998:50).

Mutația produsă în mentalul colectiv este interpretată de către Andrei Paleolog ca o

Moartea (detaliu), Biserica "Cuvioasa Paraschiva", Deseşti - Maramureş, Foto: Dragoş Bogdan

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

românească

dovadă a incapacității omului contemporan de a trăi în preajma prezențelor terifiante şi a inapetenței pentru un discurs cu funcție pronunțat moralizatoare:

Cum *thanatos*-ului zugravii din Țara Românească i-au asigurat (...) o înfățişare deliberat înfricoşătoare, nu atât pentru a înspăimânta, cât cu scopul de a «forța» conştientizarea perspectivei ineluctabile a morții, devine într-o anume măsură comprehensibil faptul că, în multe locuri, imaginea morții a fost radiată sau acoperită cu văruială din inițiativa expresă a cetățenilor (A. Paleolog 1984:57).

Persistența amintirii imaginilor thanatice nu ține însă cont de dispariția sau de înlocuirea chipurilor de altădată, printr-o suită de variante moderne. Dovadă în acest sens este perpetuarea denumirii prin care se identifică în zonă locaşul de închinare: *biserica cu moartea*. La "Buna Vestire" din Oteşani, județul Vâlcea, vechea reprezentar e a Morții, aflată într-un stadiu avansat al deteriorării, a primit în 1996 o altă înfățişare, datorată viziunii pictoriței Lucreția Stan. Deşi actuala scenă constituie o contaminare între modelul *Thanatos*-ului şi cel al *Sfântului Gheorghe omorând balaurul* (îndepărtându-se, în mod evident, de fresca aşezată pe fațada nordică, la jumătatea veacului al XIX-lea), localnicii folosesc aceeaşi sintagmă pentru a-şi desemna biserica, dovedind importanța acordată elementului iconografic în discuție.

Diferența de percepție este rezultatul schimbărilor de mentalitate, care s-au produs în cei aproape două sute de ani, care ne despart de momentul pictării monumentelor de cult pe care le-am avut în vedere. Trăind într-un timp marcat de prezența morții (la nivel real, din pricina epidemiilor de ciumă sau de holeră şi a calamităților naturale, dar, mai ales, sub influența discursului religios asupra sfârşitului, care îşi menține forța de-a lungul secolului al XVIII-lea şi în primele decenii ale veacului următor), zugravii itineranți din Muntenia şi din Maramureş tind să transforme reprezentările thanatice în elemente cvasi-obligatorii ale decorației interioare sau exterioare a bisericilor, deşi erminiile nu prevedeau acest lucru.

Statutul imaginilor, recurente într-o anumită epocă, de "ecran" către mentalitatea din spatele lor, îşi confirmă astfel valabilitatea. Aserțiunea lui Laurent Gervereau, potrivit căreia, "imaginea există numai într-un context", întrucât "nu este atemporală, ci reprezintă produsul unei interacțiuni" (L. Gervereau 1998:125) se verifică la o lectură atentă a raporturilor care s-au stabilit între iconografia bisericilor româneşti, pictate în secolele XVIII-XIX, şi mentalitatea comunităților săteşti în mijlocul cărora (şi, adeseori, pe cheltuiala cărora) se înălțau respectivele locaşuri de cult.

BIBLIOGRAFIE:

Alexandre-Bidon, D. 1998. *La Mort au Moyen Âge (XIIIe-XVIe siècle)*, Paris, Hachette (Littératures).

Gervereau, L. 1998. *Tuons les images* în M. O. Gonseth, J. Hainard, R. Kaehr (coord.), *Derrière les images*, Neuchâtel, Musée d'Ethnographie.

Paleolog, A. 1984. *Pictura exterioară din Țara Românească (secolele XVIII-XIX)*, Bucureşti, Meridiane.

-1997. *Les visages de la Mort. Iconographie postbyzantine et mentalité orthodoxe* în *Homo Religiosus. Autour de Jean Delumeau*, Paris, Fayard.

Pop-Bratu, A. 1982. *Pictura murală Maramureşeană. Meşteri zugravi şi interferențe stilistice*, Bucureşti, Meridiane.

Wittkower, R. 1992. *La migration des symboles*, trad. din engleză de Michele Hechter, Paris, Thames & Hudson S.A.R.L.

Studia

Tărâmurile de sub noi şi cosmografie medievală

Laura JIGA

Si sub noi e lume ca şi la noi, numai oamenii de acolo sunt cu capul de şoarece, dar cu trupul de om. De Paşti, când aruncăm noi găocile pe părâu, ele merg până în fundul mării şi se duc la dânşii pe acolo, pe unde se scurg toate apele. Până la dânşii ouăle se fac întregi şi doisprezece se-nfruntă (sic !) dintr-un ou. Atunci sunt Paştele lor. Iar mai adânc sub rohmani este altă lume; oamenii ce trăiesc acolo se cheamă duşmani (s.a.). Şi sub duşmani este încă o lume cu oameni, ce au capul de porc, pântecile mari şi sunt îmbrăcați ca domnii. Toate aceste lumi sunt ale lui Dumnezeu şi au fost şi mai înainte. Parcă Dumnezeu de unde a venit în spuma ceea de fluture ? Se rădicase de la cei de sub noi şi a voit să-şi facă altă lume şi sfinți, pentru ca să se poată sui şi mai sus, să-şi facă împărăție în cer! (Niculiță-Voronca 1998,I:29). La prima vedere, ne aflăm în fața uneia dintre exprimările folclorice ale reprezentării pământului prin nivele de locuire.

Dar, înseamnă într-adevăr, « sub noi » un spațiu subteran împărțit în tărâmuri suprapuse? Pentru a răspunde, ne vom plasa demersul la zona de interferență dintre formele livreşti şi cele orale de creație şi exprimare culturală, zonă în care s-au cristalizat multe dintre ideile, temele şi motivele literare şi iconografice ale culturii populare, mai precis, acolo unde cărțile populare şi folclorul se află în relație de intertextualitate.

Iadul, Biserica "Cuvioasa Paraschiva", Deseşti - Maramureş
Foto: Dragoş Bogdan

Toate lumile celelalte se caracterizează prin alteritate față de lumea noastră, în coordonatele relației centru-margine, noi şi ceilalți. Această relație este actualizată frecvent în descrierile călătoriilor la marginea pământului, descrieri care construiesc o geografie imaginară a lumilor perindate într-o succesiune orizontală, dinspre noi până acolo unde fluviul uriaş, Apa Sâmbetei, marchează ieşirea de pe fața pământului. Pe măsură ce depărtarea de centru creşte, locuitorii încetează să mai fie oameni şi se petrec tot felul de întâmplări care « la noi » nu s-ar putea petrece. Călătoria lui Alexandru Macedon la rai, aşa cum apare în versiunile romanului popular *Alexandria*, a fost unul dintre cele mai răspândite şi receptate texte de factură cosmografică, cu descrieri de spații pe care noi, din perspectivă contemporană şi pozitivistă, le considerăm fabuloase, dar pe care receptorii din secolele al XVI-lea până la începutul secolului al XX-lea le considerau adevărate[1]. Jocurile şi nevoia de fantezie nu aveau nimic de a face cu adevărul.

Începând cu secolul al XVII-lea, apoi din ce în ce mai accentuat pe parcursul secolului al XVIII-lea în orizontul cultural şi imaginar al oamenilor de categorii diverse, de la țărani neştiutori de carte (al căror acces la informația scrisă era mediat) până la cărturarii medii, pătrund informații « geografice » furnizate direct de cosmografii şi, indirect, de legende hagiografice şi de romane populare dintre care *Alexandria* ocupă un loc special prin descrierile lumilor cucerite sau civilizate de către Alexandru Macedon în drumul său spre rai. În anul 1790, la Iaşi, Năstase Negrule a copiat şi a ilustrat o *Alexandrie*, **arătând** tuturor că, tot mai departe, spre răsărit, trăiesc oameni cu un singur picior şi cu o singură mână, sau, cu şase picioare şi şase mâini, oameni acoperiți cu păr şi cu coadă, oameni cu cap de câine, sau « nişte paseri cu obraze ca de muiere şi cu țâțele ca de muiere şi cu păr de muiere » (Duțu 1984 :XII), pitici « care erau cât cotul de înalți »(Duțu 1984:XXV) etc. Folclorul a reținut aceste imagini şi întâmplări, integrându-le propriului fond de idei şi reprezentări.

Revenind la versiunea legendei cu care ne-am început articolul, apreciem că ideea lumilor suprapuse subteran este tributară ilustrațiilor şi descrierilor din cosmografiile care reprezentau pământul rotund, imagine care a generat mutații în sistemul de reprezentare a spațiului. Noua formă a pământului era o realitate greu de imaginat şi de înțeles, percepută conform instrumentelor de cunoaştere şi nivelului cultural al receptorilor de atunci. Iată ce spune una dintre cosmografiile româneşti din secolul al XVIII-lea: *Acel chip dau noao, aşijderea şi celora ce* ***ni să pare că sânt supt noi*** *(s.n.L.J.). Că pământul atâta e de rătundu, că nici într-o parte mai jos nu spânzură, ce iaste tot tocma într-un chip, în sus delungatu de ceri, cum am scris mai sus, măcară căce are şi el întru sine pre alocurea munți înalți şi văi adânci şi dealure şi prăpăştenie* (*Împărțeala* 1997:107).

Într-un text hagiografic de la sfârşitul secolului al XVIII-lea, text care reia *Pomenirea precuviosului Părintele Nostru Macarie Râmleanul*, alcătuit şi publicat de către Dosoftei între anii 1682-1686, apare aceeaşi idee a formei rotunde a pământului : "Istoria celor trei sfinți părinți anume: Serghie şi ....(loc alb) când au luat drumul de-a lungul ca să **înconjoare** (s.n.L.J.) ei toată lumea şi pământul".

În ceea ce priveşte lumile subterane, credem că ne aflăm în fața unui traseu orizontal al geografiei necunoscute şi îndepărtate, dar translatat vertical. Conform paradigmei centru-margine, civilizat – necivilizat, aceiaşi monştri antropomorfi se află în toate descrierile lumilor îndepărtate, fie că sunt succedate de la stânga la dreapta sau de sus în jos. Din perspectiva celor expuse mai sus, apreciem localizarea subterană a unor lumi suprapuse ca fiind aparentă, datorată unei "greşeli" de interpretare, poate nu doar a receptorilor folclorici contemporani descrierilor cosmografiilor, ci şi a analizelor ulterioare care au interpretat dintr-un punct de vedere propriu sintagma "sub noi". Dacă aceasta înseamnă "de partea cealaltă a pământului", sorbul pământului asigură itinerariul de legătură şi este corespondentul vertical al Apei Sâmbetei orizontale. Pământul nu mai are margine, ci margini, concentrate într-un singur punct. O legendă exprimă ieşirea la suprafață, dar pe cealaltă față a pământului, a apelor scurse prin sorbul pământului: "La Țarigrad este un sorb mare care înghite apa şi iese în vârful unui munte sfânt" (jud. Tulcea) (Fochi 1986:81).

"Sub noi" presupune, aşadar, o localizare spațială al cărei sens este "de partea cealaltă", "dincolo", acolo unde după ce *ziua soarele merge pe aici, pe cer de luminează, noaptea merge pe ceea lume, acolo unde-s Rohmanii* (Pamfile 1997 :470, n.5). Schimbare a fusului orar, adică în partea cealaltă a globului, cum am spune noi astăzi.

Preluând observația lui Pierro Camporesi şi adaptând-o propriilor noastre preocupări, "aproape toată cultura folclorică nu poate reprezenta lumea decât în forma pe care i-o permit instrumentele ei de cunoaştere", iar "statutele ei cognitive" diferă de cele ale elitelor intelectuale, "chiar dacă zonele de contaminare, sugestiile, interferențele uneia cu cealaltă sunt multiple". Şi, de vreme ce "imaginea despre lume elaborată de reprezentările mentale populare din epoca preindustrială diferă de modelul clasic folosit de clerici şi de învățați" (apud Le Goff 1991:160), la fel stau lucrurile şi în ceea ce priveşte imaginea despre lumea cealaltă, despre lumea geografică, în general.

Nu ştim cât de veche este, în cultura română, ideea lumilor suprapuse din interiorul pământului, nici cum anume s-a constituit. Nu îndrăznim să o socotim strict tributară literaturii, stabilindu-i, în felul acesta o cronologie. Prin scurta noastră analiză am încercat să identificăm una dintre ipostazele acestei reprezentări, cristalizată prin aportul deloc neglijabil al cărților populare. Ponderea cărților populare în ceea ce priveşte cristalizarea repertoriului culturii tradiționale româneşti se explică prin caracterul deschis al acesteia, prin contactele pe care satul le-a avut cu târgul şi cu mănăstirea, prin începerea procesului de urbanizare treptată a ruralului, când satul îşi formează propriile elite culturale după model orăşenesc şi prin ascensiunea, lentă la început, a burgheziei. Cărțile populare se adresau, într-adevăr, şi țăranilor analfabeți, dar prin mijlocirea ştiutorilor de carte, formați la şcoala mănăstirească la început, orăşenească pe urmă.

NOTE:

1. Prin aceasta se deosebesc călătoriile lui Alexandru Macedon de călătoriile eroilor basmului fantastic.

BIBLIOGRAFIE:

Camporesi, Pierro 1981. *Le Pain sauvage. L'imaginaire de la faim de la renaissance au XVII siècle*, traducere franceză, Paris apud Jacques Le Goff 1991. *Imaginarul medieval. Eseuri*, traducere şi note de Marina Rădulescu, Bucureşti, Minerva.

Duțu, Alexandru 1984. *Alexandria ilustrată de Năstase Negru*, Bucureşti, Meridiane.

Fochi, Adrian 1986. *Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea. Răspunsuri la chestionarele lui Nicolae Densuşianu*, Bucureşti, Minerva.

Împărțeala 1997. *Împărțeala dintâi. Cozmografie, ce să zice împărțeala Pământului pre hotară şi pre alte seamne ce sânt în cercurile ceriului*, în *Povestea Țărilor Asiei. Cosmografie Românească*, ediție de Cătălina Velculescu şi V. Guruianu, ilustrații de Mihaela Dumitru după desene de epocă, Bucureşti, Vestala.

Niculiță-Voronca, Elena 1998. *Datinile şi credințele poporului român adunate şi aşezate în ordine mitologică de...*,ediție întocmită de Iordan Datcu, vol I, Bucureşti, Saeculum.

Pamfile, Tudor 1997. *Mitologie Românească*, ediție îngrijită, cu studiu introductiv şi notă asupra ediției de Mihai Alexandru Canciovici, Bucureşti, All.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Perspective

Teoria contează. (Desconsiderând) discursul antitetic

Stephen P. Reyna[**]

Tiresias ... *un profet orb, despre care se spune de obicei că a orbit pentru că a văzut-o pe Atena scăldându-se, şi căruia apoi i-a fost dat darul profeţiei* ... (*Dicţionarul Random House* 1967)

Acest articol începe cu o evaluare a statutului antropologiei actuale, cu scopul de a face unele schimbări. Lévi-Strauss observa că antropologia a început ca un proiect al lui Rousseau, deoarece acesta spusese odată, "... întreaga lume este plină de popoare despre care nu ştim decât cum se numesc" (în Lévi-Strauss 1976:30). Astfel, pentru dobândirea de noi cunoştinţe, el a recomandat ca oameni neînfricaţi să fie trimişi "...să călătorească pentru a-şi informa compatrioţii prin observaţii... Să presupunem că aceşti noi Hercule... vor scrie apoi istoria naturală, morală şi politică a ceea ce au văzut; noi înşine am vedea o nouă lume ieşind de sub penelul lor..." (Lévi-Strauss 1976:30). Observatorii care au devenit "noii Hercule" erau antropologi, iar ca urmare a odiseei lor, au creat "o nouă lume" a teoriei despre umanitate. În secolul al XIX-lea oameni asemenea lui E.B. Tylor şi Lewis Henry Morgan au creat teorii evoluţioniste unilineare care încercau să explice universaliile culturii umane. În anii 1930, Radcliffe-Brown şi-a arătat "punctul de vedere asupra antropologiei sociale" care, în prima jumătate a secolului al XX-lea, a devenit canonul britanic al antropologiei sociale; un canon a cărui primă premisă a fost ideea că antropologia socială era "...ştiinţa naturală teoretică a societăţii omeneşti..." (Radcliffe-Brown 1965/1940:188,189). Aceasta era o abilă mostră de imperialism intelectual. Deoarece studiau anumite tipuri de societăţi sau diferite aspecte ale anumitor societăţi, realităţi mai mici într-un context mai larg, sociologia, ştiinţele politice şi economia erau reduse la sub-discipline în cadrul antropologiei, cum ar trebui de altfel să fie. Aproximativ în aceeaşi perioadă, Franz Boas şi colaboratorii săi imaginau pe scară largă la Universitatea Columbia o antropologie şi mai cuprinzătoare care avea să fie "ştiinţa omului" sub toate aspectele, atât biologice cât şi culturale (Kroeber 1963/1923:1). Astfel, antropologia era disciplina cea mai completă ce investiga umanitatea fie în varianta ei din secolul al XIX.-ea, fie în cele două apărute în prima jumătate a secolului al XX-lea. Era un proiect uriaş ce trimitea peste tot 'noi Hercule' pentru a clădi o ştiinţă umană; iar în ştiinţă teoria contează! Aşa era pe atunci; ce se poate spune de antropologia din prezent?

Scriind despre teoria antropologică de după anii 1960, Sherry Ortner a arătat că aceasta a ajuns să fie alcătuită din "fâşii şi petice" (Ortner 1984:126). Aprecierile făcute în anii 1990 au confirmat temerile lui Ortner. Keith Hart, în 1990, a criticat antropologia, considerând-o "denaturată...şi fără viziune" (în Firth 1992:208). Joel Kahn (1990:230) o descrie ca fiind într-o stare de "criză metodologică şi epistemiologică". Dezbaterile din Statele Unite se întreabă dacă nu cumva este "auto-distructivă" (Knauf 1996:1). Conform ideilor lui Sahlins (1995:14), " 'cultura'...se află la apusul carierei sale, împreună cu antropologia". Geertz este de aceeaşi părere, anticipând că disciplina va dispărea probabil în aproximativ 50 de ani (în Handler 1991:612). După spusele lui Knauf (1996:296), asemenea opinii sunt "larg împărtăşite". Toate aceste nume importante pun sub semnul întrebării "viziunea" antropologiei, pentru a folosi termenul lui Hart. Este ca şi când, dintr-o uniune de noi Hercule, disciplina a ajuns să fie una de Tiresias-ii, văzători fără darul văzului.

De ce pare să fie într-o astfel de situaţie antropologia? Întrebarea are numeroase răspunsuri. Desigur, preferinţele de investiţii ale neo-liberalismului actual i-au dăunat antropologiei. Astfel de preferinţe susţin finanţarea instituţiilor punitive în dauna celor din educaţie. Închisorile se măresc peste tot în Statele Unite, în timp ce universităţile se află în declin sau stagnează. Acest lucru explică într-o oarecare măsură de ce poate jumătate din cei care au obţinut un doctorat în antropologie în SUA din 1970 încoace nu au reuşit să-şi găsească un post permanent în colegii sau universităţi (Roseberry 1996). O pierdere atât de mare de resurse intelectuale de mai bine de trei decenii întunecă fără îndoială viziunea antropologiei. Dar mai este încă o problemă.

Problema este următoarea: din mai multe motive, s-a dezvoltat în antropologie o fracţiune anti-ştiinţă. După cum spune Steven Tyler (1987), această fracţiune consideră ştiinţa a fi "degradată" şi "arhaică". Se axează pe "descrierea densă" sau pe etnografie (Geertz 1973), în locul ştiinţei. Unii cercetători se consideră "experimentalişti" care vor "să dea tratatul savant...pe interviuri, conversaţii şi portrete biografice făcute în maniera mai evocatoare a ziariştilor" (Marcus 1993:1). E evident ce se propune prin asta. Orbul Tiresias va "da" activitatea ştiinţifică pe "interviuri". Teoria nu mai contează într-un astfel de discurs antropologic[1].

Cum să combatem un astfel de discurs? O strategie ar fi să îl punem între paranteze, cum făceau scepticii greci când puneau ceva între *epoche*. Când ceva este pus între *epoche* se anulează orice comentariu asupra sa; altfel spus, pui ceva între paranteze şi îţi vezi de treabă. Dacă pun între paranteze cuvântul (război), las de-o parte discuţia despre război şi continui discutând despre pace. Dacă Tiresienii desconsideră teoria, noi, fără ranchiună, cu promptitudine, vom desconsidera 'desconsiderarea' lor pentru a înfrunta sarcina dificilă de a ajuta teoria să conteze.

Cum putem face acest lucru? Albert Einstein spunea odată că un eveniment decisiv în ştiinţă este "confruntarea teoriei cu faptele" (Einstein 1970:29). Mai târziu, mult timp, "mulţi oameni de ştiinţă" au fost "pe deplin conştienţi" de faptul că există "dificultăţi inerente" în înţelegerea naturii acestei confruntări (Lakatos 1970:113). Acest articol susţine ideea că un mod de a face ca teoria să fie luată în calcul poate fi găsit dacă antropologii investighează ceea ce presupune confruntarea, şi apoi adoptă o poziţie de confruntare.

În *Eseuri nepopulare*, Bertrand Russel a scos în evidenţă o modalitate de a înţelege confruntarea când a spus "Dar dacă filozofia serveşte un scop pozitiv, nu trebuie să promoveze scepticismul, pentru că dacă dogmatismul este dăunător, scepticismul este nefolositor" (Russel 1951:27). Potrivit lui Russel, dogmatismul era "dăunător" deoarece reprezenta o poziţie absolutistă care susţinea existenţa Adevărului Absolut, deşi nu era sigur că astfel de adevăruri chiar există. Scepticismul era "nefolositor" deoarece reprezenta, de asemenea, o poziţie absolutistă, ai cărei adepţi produceau o lipsă de cunoştinţe, o Ignoranţă Absolută. Adepţii teoriei evoluţioniste unilineare, ca Morgan, cu accentul pus de acesta pe adevăratul absolut al unei singure linii de evoluţie de la sălbăticie la civilizaţie, sunt un exemplu al dogmatismului lui Russel. Post-modernii, ca Lyotard (1984), cu scepticismul său faţă de toate metanaraţiunile, ilustrează scepticismul lui Russel. Acesta din urmă sugera că "filozofia", înţeleasă aici ca o poziţie epistemologică, ar putea avea "un scop pozitiv" dacă ar fi ghidată pe o cale de mijloc între Scylla cea dogmatică şi Caribda cea sceptică.

În articolul de faţă susţin ideea că o astfel de "filozofie" este tocmai poziţia de confruntare; voi demonstra acest lucru folosind întâlnirea antropologilor cu teoria evoluţionistă unilineară. Prima parte a articolului prezintă câteva idei de bază ale confruntării. Cea de-a doua prezintă versiunea reprezentanţilor antropologiei sociale cu privire la confruntare. A treia parte a articolului aduce dovezi cu privire la confruntarea acestora cu teoria evoluţionistă unilineară. Cea de-a patra explică importanţa formulării probelor de validare atunci când se adoptă o poziţie de confruntare, şi arată cum se construiesc astfel de probe. În sfârşit, pe baza analizei făcute în secţiunile precedente, concluzia susţine ideea că atunci când poziţiile de confruntare stabilesc probe de validare cu impact asupra propoziţiilor teoretice, acestea creează adevăruri aproximative despre realitatea socială acre sunt mai exacte, exactitate necesară pentru ca teoria să fie luată în calcul.

Pozitia de confruntare

Diferite forme ale practicii ştiinţifice pot tinde spre una sau două zone în care, atunci când sunt abordate, să devină din ce în ce mai puţin ştiinţifice[2]. Una din ele este cea a teoriei pure. Aici, profesioniştii ignoră complet observarea, propunând generalizări nevalidate. Cealaltă zonă este cea a observării pure. Aici, profesioniştii observă doar, fără a formula generalizări. Prima zonă poate fi numită "Panglossiană", deoarece discursul doctorului Pangloss din *Candide* era plin de absurdităţi teoretice neconstrânse de realitate. Cea de-a două poate fi numită "Baconiană", deoarece mulţi comentatori cred că lui Sir Francis îi plăceau "numai faptele", la fel ca detectivului Webb din *Dragnet*. O ştiinţă echidistantă faţă de aceste două extreme acţionează în baza principiului că orice generalizare trebuie să aibă un set de observaţii de validare şi fiecare set trebuie să-şi aibă la rândul său propriile generalizări. O asemenea ştiinţă este una de "confruntare", opunând şi comparând generalizarea cu observarea şi invers.

Este important să ne dăm seama cine cu cine se confruntă. În poziţia de confruntare, nu există o confruntare directă între un grup de gânditori şi altul care se ceartă în legătură cu veridicitatea părerilor lor, deşi acest lucru se poate întâmpla. Există o "confruntare" între o anumită propoziţie teoretică, sau un set de astfel de propoziţii, şi realitate. Propoziţiile teoretice sunt generalizări ce includ cel puţin două concepte şi cel puţin o relaţie între acestea. Astfel de propoziţii pot fi de trei feluri. Generalizările empirice sunt propoziţii care au un grad scăzut de generalizare şi abstractizare, şi la care se ajunge prin observare. Teoriile sunt propoziţii cu un grad foarte înalt de generalizare şi de abstractizare, la care se ajunge printr-o metodă logică formală sau informală. Ipotezele sunt propoziţii deduse din teorii, care au un grad mai scăzut de generalizare şi de abstractizare decât teoriile din care au derivat [3]. Oamenii de ştiinţă formulează "teorie" ori de câte ori construiesc vreuna din aceste propoziţii.

Afirmaţiile empirice sunt necesare pentru a permite propoziţiilor teoretice să confrunte realitatea. Propoziţiile teoretice exprimă uniformităţi ale relaţiilor din realitate. Afirmaţiile empirice arată cum să fie percepută realitatea afirmată, deoarece conţin informaţii care indică ce senzaţii ale realităţii corespund căror concepte din propoziţiile teoretice. De exemplu, Emile Durkheim a inventat în *Sinucidere* (1897) propoziţia teoretică ce susţine că "devierea variază invers proporţional cu integrarea socială". Afirmaţiile empirice care pot fi aplicate acestei teorii sunt: "Sinuciderea este o formă de deviere", "catolicismul şi protestantismul sunt forme de integrare socială", şi " se observă relaţii inverse atunci când ceva merge în sus în timp ce altceva merge în jos".

Confruntarea este bazată pe existenţa unor momente de explicaţie[4]. Imaginea care poate fi evocată de acest termen poate fi finalul unui film cu cowboys când personajul pozitiv şi cel negativ se testează unul pe celălalt pentru a vedea cine este ţintaş mai bun. Am folosit termenul cu un sens oarecum diferit. Această 'explicaţie' este un moment al adevărului ce include fără îndoială un test: se testează însă dacă realitatea observată este cea imaginată. Oamenii de ştiinţă fac observaţii ce produc informaţii senzoriale care arată dacă ceea ce este *afirmat* ca existent în teorie este *perceput* ca existent în realitate. Astfel, în poziţia de confruntare, explicaţia este între imaginarea şi perceperea realităţii, pentru a vedea dacă informaţiile senzoriale ale realităţii, "faptele", sunt într-adevăr informaţiile senzoriale pe care anumite afirmaţii empirice ale anumitor propoziţii teoretice le consideră a fi informaţiile senzoriale ale acelei realităţi.

Persoanele care adoptă o poziţie de confruntare vor fi implicate în două practici înrudite - observarea şi validarea. "Observarea" se referă la perceperea existenţei. Se "concentrează" pe un fragment de realitate cu un anumit simţ, de exemplu văzul, şi pe decuparea unei "imagini" din ea, de exemplu permiterea acelui simţ să facă o înregistrare neurologică a realităţii. Această înregistrare neurologică este observarea. "Validarea" se referă la producerea unor anumite cunoştinţe despre observare. Fie se observă ceea ce teoriile afirmau că va fi observat, şi atunci propoziţiile sunt validate (pentru acele observări); fie nu se observă ceea ce se spunea că va fi observat, în acest caz Propoziţiile fiind denaturate. Confruntarea repetată a unor teorii adverse referitoare la o anumită realitate cu acea realitate rezultă în "probe de validare" (*validation histories*) care conţin informaţii referitoare la cât de bine se descurcă Propoziţiile adverse în confruntarea cu realitatea. "Probele de validare" oferă baza pentru afirmaţii de "adevăr aproximativ" (Miller 1987). Acesta nu este Adevărul, ci un adevăr mai adevărat între galaxii de adevăruri adverse în cazul unei anumite "probe de validare". Explicaţiile sunt momente ale adevărului pentru că la finalul acestora se ştie cine deţine adevărul mai adevărat.

Tehnicile folosite de ştiinţe atunci când sunt făcute confruntările sunt **instrumentele** de observare şi validare. Mulţi ar putea zâmbi auzind de conceptul de instrumente, considerându-l important doar pentru oamenii de rând mai tehnici. Părerea mea este exact opusă. Mai exact, adevărata cunoaştere depinde de o observare şi validare mai complete şi exacte, iar instrumentele exact la asta ajută. Să analizăm câteva din instrumentele de confruntare care sunt folosite de antropologii unilineari şi de antropologi sociali în activitatea lor.

Observarea 'participantă

William James ne spune că, atunci când l-a întrebat pe Sir James Frazer despre băştinaşii pe care i-a cunoscut, acesta a răspuns "Doamne fereşte!" (în Jarvie 1969:2).

"Antropologul trebuie să renunţe la poziţia confortabilă din fotoliul său...

Trebuie să meargă în sate, şi să-i vadă pe băştinaşi lucrând în grădini, pe plajă, în junglă, trebuie să navigheze alături de ei...şi să-i urmărească la pescuit, făcând comerţ, şi în desfăşurarea ritualurilor... Informaţiile trebuie să-i parvină în mod direct, ca urmare a propriilor sale observaţii asupra vieţii băştinaşe... "(Malinowski 1954/1926: 146-147).

Metoda de confruntare ale antropologilor evoluţionişti se baza pe observarea ocolită şi indirectă[5]. Desigur, nimeni nu avea nici cea mai mică intenţie să folosească observarea directă, după

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

prin adoptarea unei poziţii de confruntare*

cum arată citatul anterior, referitor la Frazer. Mai degrabă, ar fi folosit "metoda comparatistă". Procedeul de bază era mai întâi citirea unor însemnări despre 'sălbatici' făcute de soldaţi, misionari şi administratori coloniali, pentru a descoperi rămăşiţe, elemente ale culturii băştinaşe care au supravieţuit în cultura colonizatorilor. Acestea odată identificate, informaţiile pe care se presupunea că le oferă erau tratate drept premise în silogisme din care se deduceau alte aspecte ale culturii 'primitive'. Bineînţeles, soldaţii, şi alţii ca ei, erau creduli şi părtinitori, astfel că nu se ştia exactitatea premiselor pe care se bazau deducţiilor lor. Aceasta fiind situaţia, Malinowski (1944:26) declara că "lacunele" teoriei evoluţioniste unilineare au rezultat din insuficienta "atenţie acordată ...realităţii". Una peste alta, metoda comparatistă a teoreticienilor evoluţionişti a făcut ca partea de observare a metodei de confruntare să fie nesigură.

Antidotul antropologiei sociale pentru neglijarea realităţii, aşa cum subliniază Malinowski în citatul anterior, este ridicarea din "fotoliu" pentru a face "observaţii participante"[6]. Acestea includeau un număr de procedee de observare susţinute de Malinowski în primul capitol din *Argonauţi ai Pacificului de vest* (1922) care au devenit instrumentele etnologice standard al antropologilor sociali şi au format baza de observare a poziţei lor de confruntare[7].

A.C. Haddon şi W.H.R. Rivers dezvoltaseră de fapt componentele esenţiale ale instrumentelor de observare în antropologia socială după expediţia din Strâmtoarea Torres de la începutul noului secol. Haddon a introdus ideea potrivit căreia tipul preferat de cercetare ar trebui să se bazeze pe "munca de teren" (Young 1988: 4). Rivers (1900) a dezvoltat "metoda genealogică" în timpul expediţiei din Strâmtoarea Torres. Evoluţioniştii arătaseră clar că 'sălbaticii' şi 'barbarii' trăiau cu rudele lor. Acest lucru arăta cine trebuia să fie observat. Dar evoluţioniştii, cu aversiunea lor pentru întâlnirea cu subiecţii cercetaţi, puteau doar sugera utilizarea metodei comparatiste pentru a face observaţii.

Metoda genealogică a fost prima tehnică dezvoltată explicit pentru observarea directă a rudelor. Urma să fie folosită împreună cu planurile de recensământ şi populare a localităţilor, şi necesita strângerea de statistici esenţiale, informaţii despre legături de rudenie şi statusuri cu privire la drepturi şi responsabilităţi, mai ales fiindcă acestea se referau la moştenirea proprietăţii şi succesiunea în funcţie pentru indivizii dintr-o anumită localitate. Astfel, îi obliga pe antropologi să vadă şi să audă condiţiile reale ale unor actori 'primitivi', şi prin aceasta le oferea un avantaj asupra evoluţioniştilor în activitatea de observare.

Note şi întrebări despre antropologie, folosită încă din 1870 ca manual de metodă antropologică, a fost revizuită în 1912. Rivers a contribuit cu un articol la noua ediţie, cea de-a patra, articol intitulat 'Prezentare generală a metodei'. Aceasta a fost, poate, prima prezentare a metodei de observăre participativă. Un principiu călăuzitor menţionat în acest articol enunţa că "abstractul trebuie abordat întotdeauna cu ajutorul concretului" (Rivers 1912:115). "Concretul" era observarea reală a discursului şi a practicilor. Aspectul metodologic susţinut aici este că generalizările mai abstracte trebuie să fie validate prin observarea "concretă". Desigur, termenul "concret" are ambiguităţile sale, astfel încât se cade să sondăm mai adânc pentru a afla mai exact la ce se referă.

Rivers era interesat de probleme legate de observarea discursului. Era mai ales preocupat să nu combine categoriile culturale ale discursului nativ cu cele ale observatorului. Aceasta însemna că, la fel ca în cazul practicii, discursul trebuia să fie cu adevărat o experienţă a observatorului, astfel încât "să fie folosiţi termeni autohtoni" pentru referirea la înţelesul acestui discurs, "oriunde există cea mai mică posibilitate de a diferenţia categoriile". Mai mult de atât, "trebuie avută cea mai mare grijă la obţinerea informaţiilor prin întrebări directe, deoarece există probabilitatea ca asemenea întrebări să sugereze în mod inevitabil categorii civilizate" (Rivers1912:110-111). Pentru ca etnografii să ştie ce "termeni autohtoni" corespundeau înţelesurilor discursului, ei trebuiau să se stabilească printre băştinaşi pentru "a le învăţa cât se poate de bine" limba (Rivers 1912:109), şi pentru ca, prin implicarea în viaţa acestora, să audă cum erau folosite în realitate aceste categorii în discursul obişnuit. Desigur, acest lucru implica observarea participativă.

Cum s-a adaptat Malinowski la curentul de inovaţii bazate pe observaţie propus de Rivers? S-a lăsat dus de acesta. Scurta sa prezentare despre munca de teren din primul capitol al *Argonauţilor* a adus tehnici adiţionale pentru observarea directă a oamenilor în comunităţi, care au completat metoda genealogică a lui Rivers. Acestea erau amplificări ale intenţiei lui Rivers de a-i face pe antropologi să trăiască ceea ce trăiau cei pe care îi observau; pentru că, aşa cum spunea Malinowski, "scopul este...să se înţeleagă punctul de vedere al băştinaşului, ... viziunea *sa* despre lumea *sa*" (Rivers 1912:25, subliniat în original).

Abordarea Rivers/Malinowski a observării a ajuns să domine antropologia socială după 1922. Ca urmare, n-a mai existat metoda comparatistă, nu s-a mai contat pe observaţii de amator şi logică trunchiată bazată pe acestea. Aşa cum declara Malinowski în citatul de la începutul acestei secţiuni, dispăruseră "fotoliile" şi apăruseră corturile, toată lumea grăbindu-se *să fie acolo*, lângă băştinaşi. Astfel, refuzului lui Frazer de a-i întâlni pe aceştia îi luase locul observarea participantă a lui Malinowski; aşa cum spunea acesta, "l-am văzut cu ochii lor..." (Malinowski 1989:163).

Observarea participantă a îmbunătăţit performanţa instrumentelor de observare ale antropologilor, întărindu-le capacitatea de a realiza confruntări. Trebuie recunoscută importanţa acestui fapt. Microscoapele au fost instrumente revoluţionare pentru biologi, deoarece au dezvăluit realităţi noi, microscopice. Observarea participantă a făcut acelaşi lucru pe tărâmuri sociale şi culturale. Acum teoria putea fi confruntată cu o observare mai atentă şi mai detaliată. Observarea atentă şi detaliată putea aduce informaţii teoriei. Jarvie (1969:2) considera că trecerea la observarea "participantă" a fost o "revoluţie" pe care antropologia socială a introdus-o în gândirea socială şi culturală. Sunt de acord cu el. Este momentul să cercetăm modul în care această putere de comparaţie sporită a fost folosită împotriva teoriei evoluţiei unilineare.

Confruntare evolutiei unilineare

...se simte şi o separare morală de antropologii secolului trecut - sau cel puţin eu o simt. Reconstrucţiile lor nu erau numai nesigure, ci şi estimative... credeau mai presus de toate în progres, acel tip de schimbări materiale, politice, sociale şi filozofice care aveau loc în Anglia victoriană... în consecinţă explicaţiile instituţiilor sociale pe care le-au avansat reprezintă ... doar ipotetice scale ale progresului, la un capăt al cărora erau plasate forme de instituţii sau credinţe aşa cum existau în Europa şi America sec. al XIX-lea, în timp ce la celălalt capăt se aflau opusele lor... (Evans-Pritchard 1962:41).

După cum arată acest citat din Evans-Pritchard, reprezentanţii antropologiei sociale aveau rezerve în privinţa teoriile evoluţioniştilor, rezerve care se refereau la domenii morale. Prin urmare, au căutat să combată aceste teorii ori de câte ori s-a ivit ocazia. Nu au făcut acest lucru prin aplicarea în mod clar a procedeelor de validare, deşi sper că voi putea demonstra în paginile care urmează că implicit au făcut exact acest lucru. Nucleul teoriei evoluţioniste unilineare, aşa cum a fost formulată de Tylor, era accentul pe ideea potrivit căreia cultura apărea în diferite "clase" mai înalte sau mai joase - subînţelegându-se desigur că "primitivii" nu reuşeau să se înscrie în vreuna (Tylor 1958/1871, I:1). Nu au reuşit acest lucru pentru că erau lipsiţi de raţiune, determinantul cheie al evoluţiei socioculturale. Comte (1896:667) a enunţat astfel această opinie: "Doar printr-o influenţă din ce în ce mai puternică a raţiunii asupra comportamentului general al omului şi al societăţii marşul general al rasei noastre a ajuns la ... regularitate..." . "Raţiunea" organiza "marşul general" şi, aşa cum spunea Spencer (1883, I:62) "rasele inferioare" nu puteau ţine pasul pentru că erau pradă "urmăririi necontrolate a dorinţelor imediate" (Spencer 1883,I:71), deoarece le lipseau "puterile mentale adecvate" (Spencer 1883,I:119). Antropologii sociali, folosindu-şi metodele participante au confruntat adevărul acestor afirmaţii. În cele ce urmează, sunt investigate diferite exemple de astfel de confruntări. Să începem cu legăturile de rudenie, deoarece acesta este probabil domeniul în care reprezentanţii antropologiei sociale au avut cel mai mare succes.

NOTE:

1. Tyler şi Marcus se consideră post-moderni, aşa că poate părea că eu consider post-modernismul ca fiind anti-teoretic. Aşa este. Eu simt că post-modernii nu formulează teoria aşa cum se face în ştiinţă. Lyotard (1984), de exemplu, era interesat de utilitatea metanarăţiunilor. A hotărât ca toate acestea să fie privite cu scepticism. Acum, o anumită metanaraţiune, cea a ştiinţei, este folosită pentru a face teorie. Aceasta ar însemna că, dacă toate metanaraţiunile ar trebui privite cu neîncredere, şi dacă teoria ar face parte din metanaraţiunea ştiinţei, atunci teoria ar trebui să fie privită cu scepticism.

2. Cititorii trebuie să observe că discuţia din acest paragraf se referă la practicile ştiinţifice şi nu la cele matematice. Propoziţiile matematice sunt validate prin diferite scheme logice, nu prin observare. Argumentul din acest text nu se referă la validarea generalizărilor matematice.

3. Cititorii pot interpreta discuţia generalizării empirice, a ipotezei şi a teoriei din text ca suport pentru acoperirea explicaţiilor juridice. Nu este cazul. Articolul se referă la meritele confruntării şi nu la cele ale diferitelor forme de explicaţie. Prin urmare, nu pledează pentru un anumit mod de explicaţie. Totuşi, sunt adeptul explicaţiei cauzale.

4. În filozofia ştiinţei există doctrine de confruntare aflate în concurenţă. Opinia tradiţională a fost cea de **justificationalism**, care credea că prin confruntare se putea ajunge la teorie demonstrată. Se spune că această opinie a suferit o "defecţiune" (Lakatos 1970 :93) şi că a fost înlocuită cu forme diferite de **neojustificationalism**, mai ales cel al **probabalilsm** lui Carnap, despre care se spune de asemenea că a fost un eşec (Lakatos 1968). Acesta a fost apoi înlocuit cu diferite forme de falsificaţionism, legate de numele lui Popper (1959) şi cele ale urmaşilor săi. Abordarea din acest articol urmează versiunea falsificaţionismului propusă de Lakatos (1970).

5. Principalii antropologi evoluţionişti, pe lângă Tylor şi Morgan, au fost A. Comte, H. Spncer, J.J. Bachofen, L.H. Maine, J. Lubbock şi J.F. McLennon. Perioada lor cea mai prolifică a fost între 1860 şi 1885.

6.Principalii antropologi sociali, pe lângă Malinowski, au fost A.R. Radcliffe-Brown, E.E. Evans-Pritchard, M. Fortes, R. Firth, S.F. Nadel, M. Gluckman, I. Schapers, G. Wilson şi M. Wilson. Perioada lor de înflorire a fost începând din 1922, şi de la publicarea *Argonauţilor*, până în 1957, când Leach a anunţat că era timpul să înceapă "regândirea întregului proiect".

7. Cititorii nu ar trebui să interpreteze această secţiune, şi pe cea care urmează, ca pe o hagiografie ce laudă antropologia socială. Ar trebui să consulte comentariile critice şi mai puţin critice pentru a avea o apreciere mai completă a tradiţiei (vezi mai ales Kuper 1937; Kulick 1991; Goody 1995; Stocking 1995). Am susţinut în altă parte ideea că antropologii sociali au creat un regim de ipocrizie asemănător cu perioada imperialistă (Reyna, nedatat). Totuşi, cercetările lor pot fi folosite pentru ilustrarea faptului că au adoptat o poziţie de confruntare.

BIBLIOGRAFIE:

Comte, A. 1896. *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, 3 vols. London, G.Bells and Sons.

Evans-Pritchard, E.E 1962. *Social Anthropology and Other Essays*, New York, Free Press.

Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books.

Handler, R. 1991. *An Interview with Clifford Gertz* in "Current Anthropology", 32.

Jarvie, Ian 1969. *The Revolution in Anthropology*, Chicago, IL, Henry Regnery.

Knauft, B.M. 1996. *Genealogies for the Present in Cultural Anthropology*, New York, Routledge.

Kroeber, A.L. 1963/1923. *Anthropology: Cultural Patterns and Processes*, New York, Harcourt.

Lakatos, Imre 1970. *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes'* in I. Lakatos and A. Musgrave(eds), *Criticism and the Growth of Knowledge*, London, Cambridge University Press.

Lévi-Strauss, Claude 1976. *Structural Anthropology*, vol.2, New York, Basic Books.

Lyotard, J.-M. 1984. *The Postmodern Condition*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Malinowski, B. 1954/1926. *Myth and Primitive Psychology* in B. Malinowski, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Garden City, N.Y., Doubleday.

Marcus, George 1993. *Introduction to the Series and to Volume 1',* in G.Marcus (ed), *Perilous States*, Chicago IL, University of Chicago Press.

Miller, R.W. 1987. *Fact and Method*, Princeton, N.J., Princeton University Press.

Ortner, Sherry 1984. *Theory in Anthropology Since the Sixties* in "Comparative Studies in Society and History", 26.

Radcliffe-Brown, A.R. 1965/1940. *On Social Structure, Structure and Function in Primitive Society*.

Roseberry, W. 1996. *The Unbearable Lightness of Anthropology'* in "Radical History Review", 65.

Russel, B. 1951. *Unpopular Essays*, New York, Simon and Schuster.

Sahlins, M. 1995. *How Natives Think – About Captain Cook, For Example*, Chicago IL, University of Chicago Press.

Spencer, Herbert 1883. *The Principles of Sociology*, 2 vols, New York, Appleton and Co.

Tyler, Steven 1987. *The Unspeakable: Discourse, Dialogue and Rhetoric in the Postmodern World*, Madison, University of Wisconsin Press.

Tylor, E.B. 1958/1871. *Primitive culture*, 2 vols, New York, Harper.

---

* textul a apărut iniţial în "Anthropological Theory", vol. 1(1), Sage Publications, London, 2001, pp. 9-29. Mulţumim autorului pentru permisiunea de a-l publica în limba română.

Traducere: **Andreea BRATU**

** S.P.Reyna este profesor la Universitatea din New Hampshire, fiind interesat de teoria antropologică, istoria teoriei antropologice şi de putere în context global.

Tradiții

Meşteri populari din Dolj: Ion Mustețea din Salcia*

Nicolae DUMITRU

În anul 1929, 27 de care încărcate cu cruci porneau din satul Salcia, comuna Argetoaia, spre bâlciul de la Cornățel, județul Mehedinți. 27 meşteri cruceri, fiecare cu carul lui. Printre aceştia se afla şi Tănase Marin Braloştițeanu, tatăl lui Ion Mustețea, renumitul crucer de mai târziu.

Biografia lui Tănase era una simplă. Originar din sat, era unul dintre numeroşii țărani săraci. Rămăsese orfan şi de mamă şi de tată care muriseră în Scaieşti, de holeră. Atunci l-a luat bunica dinspre mamă şi l-a crescut; şi-aici a fost unu' Nițu Melinescu, acum vreo 150 de ani, care lucra cruci, şi azi-aşa, mâine-aşa, a învățat această meserie ...

Că, în definitiv, şi cruceritul poate fi o meserie, ca oricare alta, în urma căreia să te poți "hărăni"...

Tănase Braloştițeanu "i-a vândut" meseria copilului său care, îmbogățindu-şi ulterior şi cunoştințele de religie ortodoxă, avea să devină renumitul meşter crucer Ion Mustețea din Salcia Doljului.

Într-o geografie a tradițiilor, satul Salcia reprezintă unul dintre puținele sate olteneşti în care cruceritul nu s-a stins. Au existat cruceri din "tată-n fiu", dar şi alți oameni care au lucrat sau mai lucrează, dar numai ocazional. Despre cruceri se spune că, alături de bătrânii " de vază " din sat, erau oameni de a căror părere trebuia să se țină seamă, fiind considerați curați sufleteşte şi trupeşte, fără defecte fizice sau morale; altfel, crucile "putrezesc repede dacă nu sunt lucrate de un om drept!"

Ion Mustețea, "Ionel a lu' Tănase", s-a născut în preajma Crăciunului anului 1921, la 21 decembrie. N-a urmat decât cinci clase, că n-a avut posibilități. S-a căsătorit şi a avut patru copii. N-a părăsit satul. A rămas aci: agricultor şi meşter crucer.

În 1932 a vopsit prima cruce ... Intrarea sa în rândul meşterilor cruceri pare paradoxală. Tatăl său, invalid de război, împreună cu alți cinci oameni din sat, toți invalizi în urma războiului din 1916-1918, au făcut rămăşag, la o "oca" de rachiu:

-Mă' Tănase, copilul ăsta al tău, de 10 ani, câți are el, vopseşte mă' crucea?

-Vopseşte!

-Hai, pe rămăşag! ...

Tocmai murise nevasta unui vecin de-al lor, Nicolae Budică, şi-i lucra crucea ... Iar copilul a vopsit-o ... Asta a fost lecția ...şi aşa a început traseul exemplar al unuia dintre cei mai reprezentativi cruceri din Salcia. De-atunci, a lucrat şi a pictat mii, poate chiar peste zece mii; nu le-a ținut socoteala!

Crucile erau lucrate din lemn de stejar, gorun sau gârniță – "cum zice la Scriptură!". Dar cel mai rezistent lemn s-a dovedit a fi lemnul de gârniță de pietriş. Tare ca şi salcâmul! Gârnița de Dunăre, de Jieț sau de Motru era prea slabă.

Mergea în pădure cu carul şi-şi alegea lemnul. Aducea şi păducel negru, special pentru a lucra pistornice; alții lucrau şi în păducel roşu, dar el nu folosea decât păducelul negru: "primul mărăcine de pe pământ "- în concepția sa.

Aduse acasă, lemnele erau spintecate ...Punea un lemn, cu două crăcane, pe care-l denumea "măgar" şi alte două "poduri"; el urca pe lemn, ca să conducă ferăstrăul şi alți doi oameni, jos, trăgeau de ferăstrău. Spinteca vreo două zile ca să facă un car de cruci.

Ziua lucra la munca câmpului: la arat, la semănat, la prăşit, la secerat; iar noaptea lucra la cruci; era tânăr, nu simțea ... Cel mai mult spor îl avea de la Sf. Marie încolo, " după ce aducea şi paiele din câmp", când se cam termina cu munca şi se ocupa numai de crucerit.

Crucile sunt monumente funerare creştine, amintind de legătura permanentă a celor rămaşi în viață cu cei plecați "dincolo", potrivit unei concepții care are în vedere totodată şi sacralizarea spațiului.

Prima cruce care se pune la capul mortului este stâlpul. La 40 de zile se pune crucea mare, pictată "la comandă" pentru bărbat sau pentru femeie.

În adâncul sufletului său Ion Mustețea ştia un lucru – şi bărbatul, dar şi femeia când se închină tot aşa zic: " În numele Tatălui, al Fiului şi al Sf. Duh. Amin! ". Nu este nici o deosebire; deci n-ar trebui să fie vreuna nici în picturile de pe cruci. Dar dacă în concepția populară s-a împământenit obişnuința ca pe crucile pentru bărbați să se afle chipul lui Iisus, iar pe cele pentru femei, Maica Domnului cu Fiul, aşa le pictează şi el: după cum i se "comandă", sau, pentru cele care nu îi sunt comandate, după "închipuirea" lui.

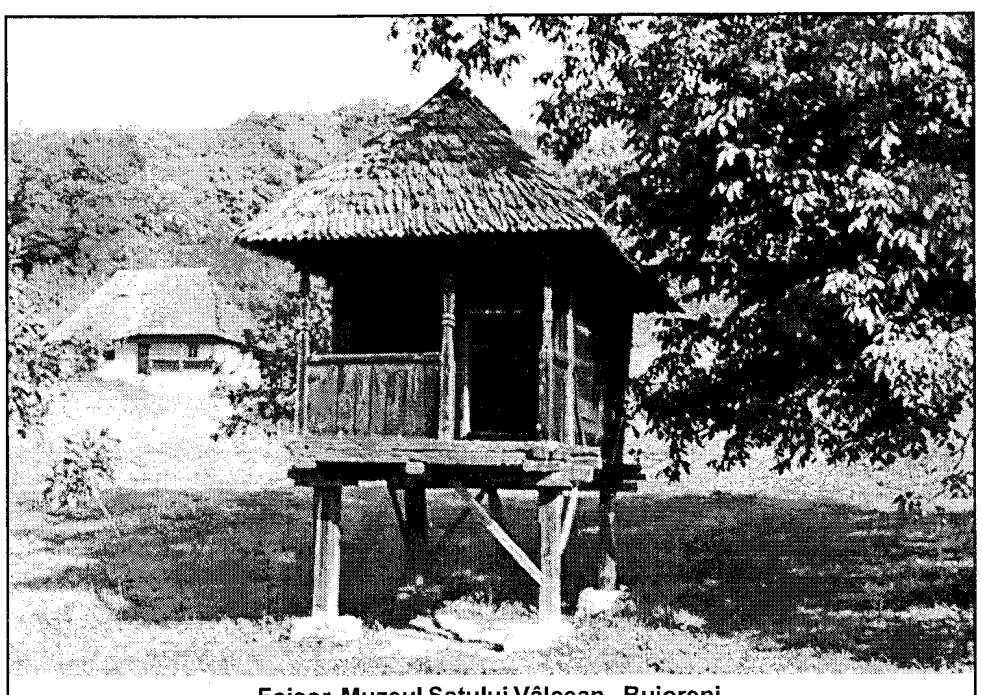
Ca formă, crucile lucrate de Ion Mustețea seamănă cu troițele, cu dispunere ornamentală clară: centrul, ocupat de chipul *Dumnezeu"*; în centru, *chipul lui Iisus*, iar la picioarele lui Iisus, *Maica Domnului cu Fiul*; în dreapta, *îngerul* – "veghitoriul şi păzitoriul" Mântuitorului Iisus Hristos; sub înger, *serafimi*, numai " ochi şi vedere ", fără trup, aflați în slujba lui Dumnezeu, ajutând pe Iisus în paza tuturor sufletelor care trăiesc pe pământ; urmează *"câmpuri cu flori"*- ca semn al bucuriei că Iisus ne-a lăsat crucea pentru creştinii de azi; apoi, iar serafimi, iar câmpuri cu flori ...

În stânga crucii, la fel: îngerul, serafimi, câmpuri cu flori ...

Uneori, după cum este comanda sau după închipuirea meşterului, mai sunt reprezentați: Sf. Petre, Sf. Ioan, Sf. Gheorghe care împunge cu sulița pe Diavol prefăcut în Scorpie, Sfinții Împărați Constantin şi Elena...

Pe trunchiul crucii este reprezentată o altă cruce, dar în diagonală, iar sub ea Adam, primul om de pe pământ, care la insistențele Evei a muşcat din fructul oprit, născând păcatul între oameni.

Pentru a fi protejate împotriva ploilor



Foişor, Muzeul Satului Vâlcean - Bujoreni
Foto: Nicolae Mihai. Arhiva CJCPCT Dolj

lui Iisus, când crucea este pentru bărbat, sau al Maicii Domnului cu Fiul, când crucea este pentru femei; cadrul lateral, asemănător coroanei unui pom, este împodobit cu chipuri de îngeri, sfinți, serafimi, heruvimi, sau câmpuri cu flori...

Fața crucii, cum explica el, cuprinde următoarele detalii: deasupra, *"ochiul lui* crucile sunt încadrate cu un acoperiş "în două ape".

Spre deosebire de acestea, crucile pentru copii sunt mai mici.

În afară de stâlpul care se pune la capătul mortului, odată cu înhumarea acestuia, şi crucea mare de la 40 de zile, există cruci de punte sau de pod, de răscruce, de izvor, de fântână, crucițe de pus pe pieptul mortului, pistornice.

După înhumarea mortului, crucițele de pus pe piept se aşează la "picioarele stâlpului".

Pistornicele sunt de două feluri: unul de pus pe pieptul mortului şi altul folosit la coacerea pîinii; cel pentru pâine trebuie slujit la biserică.

De la caz la caz, după cum sunt comandate, crucile sunt mici şi mari.

Crucile mici sunt aşezate în pomii din curți, la baza crengilor, sau pe garduri; cele mari, lângă izvor, fântână, răscruce, marcând trecerea prin viață a individului, o modalitate ca acesta să rămână în memoria sătenilor, alături de casa lui, de fântâna, de izvorul frecventat.

Dar obiceiul de a pune cruci poate fi interpretat apotropaic, ca mijloc de apărare a mortului pe drumul către lumea de dincolo (nu întâmplător crucile sunt aşezate lângă punți, poduri, răscruci).

Pe lângă cruci, Ion Mustețea a lucrat şi tronuri (sicrie).

Aproape toate satele de la Salcia, la Dunăre, în Dolj şi Mehedinți, sunt presărate cu cruci lucrate de Mustețea.

Încărca un car cu cruci şi o lua peste deal, la Cernăteşti, Bărboi şi Greceşti unde era târg şi uneori bâlci; de acolo, spre Mehedinți, la Stănceşti, Câmpu Țiganului, Gvardenița, Bălăcița unde, de asemena, era târg, sau de sărbători, bâlci; de aici la Cujmir, Plenița, Vânju-Mare, Gârla Mare, Pristol, "unde cântă cocoşul de s-aude în trei țări"...

Uneori, încărca câte un autocamion cu cruci, le ducea într-o localitate şi le depozita la cineva, apoi de acolo, cu carul, prin localitățile învecinate, vânzându-le pe bani, pe bucate, pe ouă, pe ceea ce avea el nevoie şi putea omul să ofere. "Ca să mă hărănesc!"- spunea Ion Mustețea , cu oarecare mâhnire în glas, fiindcă nici unul din feciorii săi nu i-au călcat pe urme şi n-au învățat meşteritul crucilor. Aşa se rupe tradiția!...

Acum Ion Mustețea a plecat "dincolo", rămânând în urma lui doar amintirea şi o cruce în cimitirul de pe culmea satului, cruce pe care singur şi-a meşterit-o şi şi-a împodobit-o cu chipul sfântului al cărui nume i-a purtat, Sf. Ioan Botezătorul, "în spinarea calului mergând în drumul Raiului sau al Iadului, după faptele petrecute de mine!".

* *materialul prelucrează informații din interviul realizat în 1993 de Cornel Bălosu şi Paul Teodor Pleşa cu Ion Mustețea, interviu aflat în arhiva CJCPCT Dolj.*

Tradiții

Busuiocul în mentalitatea rurală românească

Minodora MELCIOIU

În folclorul românesc nimic nu este întâmplător. Neamul nostru de păstori şi agricultori a creat de-a lungul timpului pentru fiecare plantă, lucru sau fiinţă o legendă sau o poveste, unele dintre ele având chiar zile de sărbătoare în calendarul popular.

Busuiocul (*ocimum basilicum*) este, poate, cea mai cântată plantă din folclorul nostru, dar şi cea mai implicată în sărbătorile de peste an, riturile de trecere şi bisericeşti ale popórului român. În toată lumea creştină busuiocul este o plantă sfântă. La catolici, legătura cu biserica este chiar denominativă: *basilico* = busuioc, *basilica* = biserică. La creştinii ortodocşi din România busuiocul este prezent în toate riturile bisericeşti, fiind aproape nelipsit de la icoane, din grădini şi ghivece. Botaniştii îi atestă originea în India şi China.

Cât priveşte proveniența sa, putem constata că în folclorul românesc există numeroase legende în legătură cu originea sfântă a acestei plante. Iată câteva, rezumate de Elena Niculiță-Voronca:

-Se spune că busuiocul ar fi răsărit în locul unde s-a născut Iisus Hristos.

- Busuiocul a răsărit şi a crescut în staulul unde s-a născut Hristos şi l-a acoperit de nu l-au găsit soldaţii lui Irod.

- Busuiocul a crescut pe drumul străbătut de Iisus spre apa Iordanului, la botez.

- La botezul Domnului, oamenii au adus busuioc şi l-au acoperit cu el.

-Busuiocul este din sângele Mântuitorului care a picurat la răstignire.

- Busuiocul a răsărit din lacrimile Maicii Domnului.

- Busuiocul e Sfânta Cruce găsită de Împăraţii Constantin şi Elena acoperită cu plante de busuioc (Voronca 1998:12, ...).

În mentalitatea rurală românească, busuiocul este considerat o plantă sacră, dar şi nemuritoare, având aceleaşi proprietăți şi în stare uscată. Faptul că este implicat în toate riturile religioase, în sărbătorile calendaristice şi din ciclul familial, arată că busuiocul nu este cultivat întâmplător, ci după un ritual atestat pe întreg teritoriul românesc. Potrivit unor informaţii culese de Elena Niculiță-Voronca, "în Siret busuiocul se samănă anume pentru cinste: îl samănă până a nu răsări soarele în ziua de Sfântul Gheorghe, dimineaţa. Stratul se pregăteşte mai înainte, dar de cade Sf. Gheorghe duminica nu se poate samana; sau poţi să-l sameni într-o luni, până în ziuă, că lunea e ziua cea mai curată. Busuiocul, când se culege, se pune după icoane sau la grindă, la loc curat" (Voronca 1998:98). Potrivit aceleiaşi specialiste, tot în Moldova, mai exact "în Botoşani, busuiocul se samănă de dragoste, în ziua de Sf. Gheorghe, în zori, şi-l stropesc din gură. Cu acela se gătesc fetele când merg la joc, punând în cap sau în brâu" (Voronca 1998:99).

Versurile unui cântec oltenesc de dragoste demonstrează că obiceiul este acelaşi ca în Bucovina:

"Busuioc de la Plenița / Răsădit de daica Ghița/ Miroase ca pelinița/ Că l-a udat cu gurița".

Conform altor tradiții înregistrate în nordul Olteniei, mai precis în județul Vâlcea, busuiocul se seamănă "în capul viilor" (vița-de-vie fiind şi ea o plantă sfântă), se culege toamna, se leagă în chite şi se usucă la grindă.

Începând cu ajunul Crăciunului, busuiocul îşi exercită funcțiile de plantă augurală şi apotropaică. Cu un mănunchi de busuioc, muiat în *apă mare* (aghiasmă), preotul stropeşte casele în "colinda" sa de Ajun şi Bobotează. În dimineața Bobotezei, țăranii (şi chiar orăşenii) din Oltenia duc la biserică buchete de busuioc uscat pentru slujirea şi sfințirea agheasmei mari. Crenguțe sfințite sunt aduse acasă şi puse cu pietate la icoană.

Tot în ziua de Bobotează, tinerii de la sate "fac busuiocul", o chită de busuioc uscat, legată cu ață roşie, cu care colindă în ziua de Sf. Ion, ziua când se *iordănesc* fetele şi cei ce poartă numele sfântului, dar şi animalele (ne gândim la botezatul cailor). La 1 februarie, în cadrul sărbătorii Sf. Trifon, viile, animalele şi livezile se botează în acelaşi mod, pentru fertilitate şi ferire de intemperii.

Începând cu luna martie, mai multe sâmbete sunt dedicate cultului morților, când se fac pomeni în amintirea "moşilor". Cu aceste ocazii, colacii sunt însoțiți de chite de busuioc, iar cănile de pomană au şi ele busuioc, legat cu fir roşu[1].

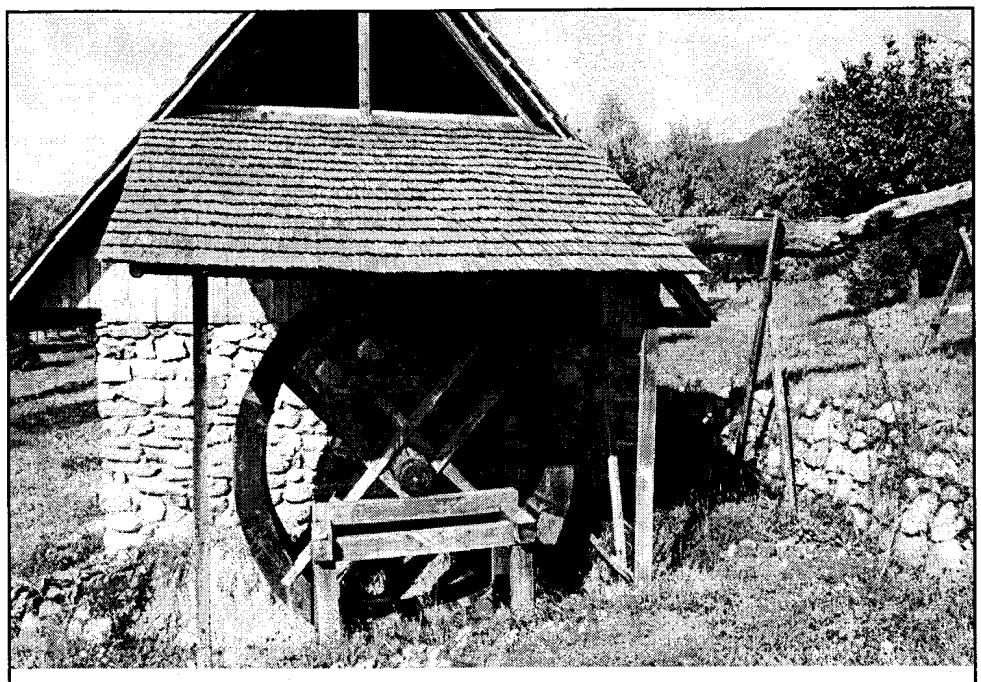
Diversitatea acestor tradiții legate de utilizarea busuiocului este într-adevăr foarte mare. La Joi Mari şi Sânziene, în județul Dolj, se afumă casele cu busuioc contra spiritelor malefice. Ceva mai la nord, în județul Vâlcea se fac fumigații cu busuioc şi la Mucenici (9 martie).

Ca să trecem la o altă dată calendaristică importantă, la Schimbarea la Față (6 august) se afumă cu busuioc copiii bolnavi de sperietură. În recuzita mijloacelor protectoare împotriva spiritelor malefice se numără şi arderea unor plante contra strigoilor, între care pelin şi busuioc, mai ales cu ocazia sărbătorii de Sf. Andrei.

Busuiocul poate fi întâlnit şi la vasele date în cadrul horei de pomană, ținută în județul Dolj, în perioada sărbătorilor pascale, pentru pomenirea morților tineri, nenuntiți. În cazul riturilor de trecere, busuiocul este prezent în tainele botezului creştin şi în prima scaldă a nou-născutului, cu rol apotropaic şi augural, aşa cum găsim în urarea moaşei:

"Scump ca argintul/Dulce ca mierea/ Bun ca pâinea/ Sănătos ca oul/

Rumen ca bujorul/Atrăgător ca busuiocul/



Moară de apă (zona Loviştei), Muzeul Satului Vâlcean - Bujoreni
Foto: Nicolae Mihai. Arhiva CJCPCT Dolj

Şi alb ca laptele" (Marian 2000: 83-84).

Nu trebuie uitat nici faptul că turta pentru ursitori, pe care o face moaşa a treia zi de la naşterea pruncului, este împodobită cu bani, fir roşu şi busuioc.

"Busuioc, muşcată verde, bani şi o țâră de carne grasă pune moaşa şi la colacul de grindă de la Anul Nou"[2].

În Oltenia, busuiocul este identificat ca *floare a lui Iisus*, dar şi ca floarea dragostei, care are şi ea o legendă: "Demult, un băiat iubea foarte mult o fată care era bolnavă şi a murit repede. Pe mormântul ei băiatul a pus tot felul de flori care s-au uscat. El venea în fiecare zi şi plângea la mormântul ei şi din lacrimile lui a crescut o plantă care se zice că era busuiocul, după mirosul lui. De atunci busuiocul este considerat floarea dragostei"[3].

Însăşi lirica populară conține un număr impresionant de date privind busuiocul. Floarea lui albă şi mică simbolizează puritatea, armonia dar şi caracterul trecător al frumuseții feminine şi fragilitatea vârstei. Era considerat floarea fetelor, după cum reiese şi dintr-o colindă de casă spusă de ceata junilor din Țara Oltului:

"Iară Domnul Domnului/ Mâna dreaptă crucea-şi duce/ Şi-n cea stângă busuiogul/ Crucea-şi dă bătrânilor/ Busuiogul, fetelor,/ Măr de aur, junilor/Trandafir, nevestelor" (Herseni 1977:244).

Busuiocul era, în acelaşi timp, un stimulent erotic, întrebuințat în magia de dragoste şi în practicile pentru aflarea ursitului:

"Frunză verde peliniță/ Mă dusei în grădiniță/ Să plivesc busuiocu/ Şi-mi găsii ibovnicu."; "Busuioace nu te-ai coace/ Şi sămânță n-ai mai face/ Că din sămâncioara ta/ A răsărit dragostea."

În ajunul unor mari sărbători creştine şi populare, de Crăciun, Bobotează, Paşte sau Sânziene, conform tradiției, fetele de măritat puneau sub pernă crenguțe din busuiocul dragostei pentru a-şi visa ursitul. Iarna era aşezat la streaşină sau la fântână şi dacă se umplea de *chidă* (chiciură) este considerat semn de măritiş. Cu busuiocul "udat cu gurița" se făceau totodată descântece de dragoste şi se dezlegau farmecele şi deochiul.

Hora satului, eveniment deosebit în cadrul comunității rurale, se ținea duminica. Fetele "premenite" veneau la horă cu busuioc la ureche sau în sân. Băieții îl purtau la brâu şi tot ei începeau hora strigând:
"Învârtiți hora pe loc/ Să răsară busuioc/ Busuiocul fetelor/ Dragostea nevestelor."

Inspirat din tradiția populară, compozitorul Ion Vasilescu a preluat simbolismul busuiocului dragostei în cântecul orăşenesc "Mi-am pus busuioc în păr", interpretat cu atâta foc de Maria Tănase.

Dacă trecem la un alt moment important, trebuie să amintim că şi ceremonialul de nuntă, încărcat cu semnificații şi practici rituale, este strâns legat de floarea de busuioc. Cu busuioc sfințeşte preotul cununiile, cu busuioc stropeşte mireasa în cele patru zări când merge cu vadra la udat. Nu este întâmplător faptul că busuiocul ajunge să fie deopotrivă prezent în orațiile şi cântecele de nuntă: "Frunză verde mărăcine/ Ia-ți copilă iertăciune/ De la frați, de la surori/ De la grădina cu flori./ De la fete de la joc/ De la strat de busuioc (Iertăciunea). "Busuioc în colțul mesii/ Frumos plâng ochii miresii/ Busuioc de pe răzoare/ Mireasa e ca o floare." "Busuioc verde pe masă/ Rămâi, maică, sănătoasă/ Dacă n-ai fost bucuroasă/ Să mă vezi sara prin casă."(Despărțirea).

Busuiocul era cântat şi la masa mare, în *Cântecul naşului*: "Busuioc de la icoană/ Nănaşa e ca o doamnă/ Busuioc de pe cuier/

Trifonul 2001 Foto: Marian Nicolae. Arhiva CJCPCT Dolj

Nănaşu-i mare boier. [...] Rujmălin de busuioc/ Dă, Doamne, la miri noroc."

Iată cum descrie Simion Florea Marian în lucrarea *Nunta la români* hora "Busuiocul", cerută special la masa mare de către naş: "Mesenii se prind de mână într-un lanț, înconjurând masa de trei ori, apoi ies din casă în curte. Lăutarii strigă: "Frunză verde busuioc/ Ian poftim boieri la joc/ Ian poftim şi mai jucați/ Că-i destul de când mâncați!

Busuiocul există şi la românii din stânga Oltului, pentru că la dânşii este datina a cânta nunului la sfârşitul mesei mari de duminică sara următoarea horă, care nu e alta decât o variantă a celor înşirate mai sus şi care se numeşte *Nuneasca*: "Foaie verde busuioc/ Mai sculați, boieri, la joc,/ V-ajungă de când mâncați/ Mai sculați de mai jucați" (Marian 2000:393).

Acest joc nu se practică întâmplător în cadrul ceremonialului de nuntă, busuiocul având vădite funcții purificatoare, fertilizatoare şi apotropaice: "De trei ori pe lângă masă/ Să scoatem răul din casă/ Să rămâie binele/ Să trăiască mirele!".

Către sfârşitul ceremonialului de nuntă, busuiocul este părtaş la "cinstea miresii": "La dusul țuicii la socri, se duce şi o turtă cu boboci roşii şi busuioc verde şi se face o horă unde se împart bobocii şi se bea din țuică"(4).

Plantă cu origine străveche, găsită în basme, legende, în practicile precreştine şi creştine, busuiocul sărbătorilor noastre pare să facă parte şi din categoria plantelor totemice.

NOTE:

1.Informator Tereacă Ştefania, 70ani, Segarcea-Dolj.

2.Informator Ciucă Elena, 72 ani, Segarcea-Dolj

3.Informator Drăgoi Silina, 71 ani, sat Pleşoi, com. Predeşti-Dolj

4.Informator Ciucă Elena, 72 ani, Segarcea-Dolj.

BIBLIOGRAFIE:

Evseev, Ivan 1998. *Dicționar de magie, demonologie şi mitologie românească*, Timişoara, Amarcord.

Herseni, Traian 1977. *Forme străvechi de cultură poporană românească*, Cluj-Napoca, Dacia.

Marian, Simion Florea 2000. *Nunta la români*, Bucureşti, Saeculum I. O.

Niculiță-Voronca, Elena 1998. *Datinile şi credințele poporului român*, Bucureşti, Saeculum I. O.

Semnal

Gheorghe C. Mihalcea, *"Fluierul de izbândă". Basme, povestiri şi snoave din satul Nifon, judeţul Tulcea*, întâmpinare de prof.univ.dr. Nicolae Constantinescu, studiu introductiv de lect.univ.dr. Narcisa Ştiucă, Constanţa, Editura Ex Ponto, 2003, 257 pp.

Inspirat încadrat de către profesorul Nicolae Constantinescu în seria "învăţătorilor folclorişti" (p.6), prof.pr.dr. Gheorghe C. Mihalcea este autorul mai multor culegeri de folclor şi am enumera aici *La fântâna de sub deal* (1971), *Flori dalbe, flori de măr. Din poezia obiceiurilor de iarnă din jud. Tulcea* (1972) şi *Aho, aho, copii şi fraţi! Folclor poetic nord-dobrogean* (1978). În 1980, apare lucrarea *Pe buhaz de mare*. Folclor nord-dobrogean, având o prefaţă de Al. I. Amzulescu, transcriere şi studiu muzical de Gheorghe Oprea. Seria continuă cu două culegeri de colinde *Sus în slava cerului* (I – 2000 şi II-2001) şi *Prin pometul raiului* (2001).

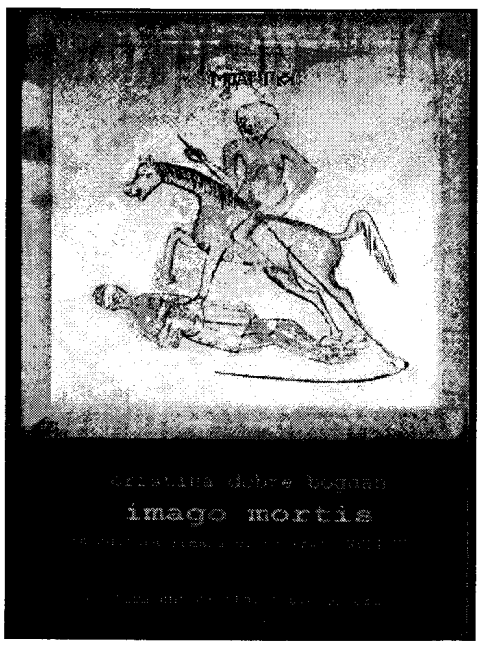
Ultima apariţie, *Basme şi naraţiuni din Nifon*, schimbă registrul propunând, de data aceasta, o incursiune în zona prozei populare. Naraţiunile, preluate de la opt povestitori, toţi din Nifon, acoperă, din punct de vedere tipologic, patru segmente: basmul fantastic (22), naraţiuni fantastico-mitologice (4), basme nuvelistice (10) şi snoave (4). Lucrarea se încheie cu date biografice ale celor opt informatori (***Mihai Fifor***).

Amalia Pavelescu, *Tezaur folcloric din Mărginimea Sibiului*, vol. I – *Folclor din Sălişte şi satele din jur*, Sibiu, Editura Psihomedia, 2003, 286 pp.

Fără a reuşi să ne facă să deslușim rostul editării ca volum de autor, semnat ca atare de Amalia Pavelescu, a unei lucrări ce cuprinde in paginile sale, de fapt, o culegere realizată de elevii Liceului din Sălişte, între 1955 – 1959, sub îndrumarea distinsului folclorist Gheorghe Pavelescu, colegii de la Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Sibiu continuă seria restituirilor documentelor de arhivă, fapt de cultură deosebit de important pentru cercetarea etnologică românească. Studiu monografic temeinic, volumul *Folclor din Sălişte...* este structurat după toate regulile unui astfel de demers, acoperind, în partea întâi, în capitole distincte, secvenţele legate de obiceiurile din ciclul familial (*Naşterea*, *Botezul*, *Nunta din Sălişte*, *Moartea şi înmormântarea*), secţiune completată cu un subcapitol aparte – *Jocuri de copii* -, apoi de obiceiurile şi credinţele legate de sărbătorile de peste an (*La Crăciun şi Anul Nou*, *Sânzienele*, *Ispasul*, *Sf. Constantin şi Elena*, *Şezătorile*). Cea de-a doua parte a lucrării se ocupă de literatura populară (*Doinele cu caracter social*, *Doinele cu caracter intim*, *Strigăturile*, *Cântecele satirice*, *Baladele*, *Colindele*, *Bocetele*, *Verşurile la morţi*), pentru ca partea a III-a să fie dedicată, în întregime, reproducerii de texte folclorice ordonate în diverse categorii: haiducia, cătănia, natura, ciobănia etc. Anexele volumului conţin listele elevilor care au realizat culegerea, precum şi pe cele ale informatorilor acestora. Lucrarea se încheie cu un *Glosar* menit a explica o serie de termeni regionali desprinşi din textul folcloric.

Este, fără doar şi poate, de lăudat efortul celor care au îngrijit acest volum, admirabil editat, construind un eficient instrument de lucru pentru oricine ar fi interesat de studiul uneia dintre cele mai interesante zone etno-folclorice din România (***Mihai Fifor***).

Cristina Dobre-Bogdan, Imago mortis *în cultura română veche (sec. XVII-XIX)*, cuvânt înainte de Dan Horia Mazilu, Editura Universităţii din Bucureşti, 2002, 230 p.



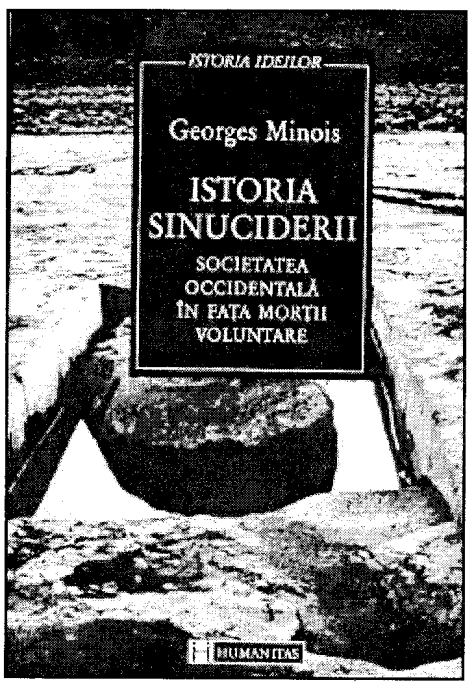
La origine un proiect de licenţă, continuat de o teză de masterat, lucrarea tinerei autoare, asistentă în cadrul Facultăţii de Litere din Bucureşti, oferă o serie de surprize plăcute cititorului interesat de atitudinile şi reprezentările româneşti ale morţii într-o perioadă dominată de trecerea de la medieval la modern. Cristina Dobre-Bogdan îşi cunoaşte bine sursele pe care le utilizează şi procedează la o binevenită abordare interdisciplinară. Sunt chestionate textele scrise (cronici, omilii, predici), cele iconografice, fără a neglija manuscrisele populare care s-au bucurat de o largă circulaţie (*Esopia*). Din punct de vedere metodologic autoarea este convinsă că o asemenea anchetă are numai de câştigat de pe urma reliefării corespondenţelor dintre reprezentări care se întâlnesc deopotrivă în aria scrisului, oralului şi a imaginii. Din această perspectivă, deşi cartea pare structurată pe sectoare distincte (iconofilia morţii, retorica funebră, imaginea morţii în cronici), autoarea este permanent interesată de evidenţierea corespondenţelor care se stabilesc între reprezentările morţii din pictura exterioară sau interioară postbrâncovenească, cărţile populare, predicile transilvănene sau munteneşti, cronicile elitei boiereşti, fără a uita să compare rezultatele obţinute cu perspectivele occidentale asupra subiectului .

Noutatea absolută este dată de iconografia morţii pe care autoarea o reconstituie minuţios după cercetări de teren efectuate personal şi în condiţii nu rareori dificile. Să precizăm că nu avem încă o iconografie a morţii pentru nici una dintre vechile provincii istorice, care ar permite o anchetă mai profundă a temei (se pare că vom datora tot doamnei Cristina Dobre-Bogdan acoperirea parţială a acestei pete albe). În concluziile sale autoarea se regăseşte cu unele demersuri anterioare (Andrei Paleologu), dar oferă nuanţări suplimentare referitoare la circulaţia unor motive iconografice datorate atât meşterilor itineranţi, cât şi unui cert interes popular pentru moarte, la formarea căruia a contribuit decisiv, crede autoarea, şi gustul pronunţat pentru anumite cărţi populare care au circulat masiv în epocă.

În privinţa unei pronunţate sensibilităţi colective faţă de moarte care afectează niveluri sociale din ce în ce mai diverse (boieri, negustori, dar şi meşteşugari, preoţi rurali, ţărani) de la sfârşitul sec. al XVIII-lea, cercetările Cristinei Dobre-Bogdan confirmă unele opinii exprimate recent (Daniel Barbu): o lume din ce în ce mai interesată de dialogul cu moartea, în contextul creşterii semnificaţiei Judecăţii de Apoi, a destructurării solidarităţilor tradiţionale şi a naşterii conştiinţei individuale (un semn cert al modernităţii) pe calea ocolită a eschatologiei.

Un rezumat în franceză, o consistentă bibliografie şi mai ales două interesante anexe (din păcate prima anexă are greşeli datorate aranjării la tipografie, care afectează corespondenţa între rubrici, după cum mi-a semnalat ulterior autoarea) referitoare la geografia reprezentărilor morţii din bisericile munteneşti şi olteneşti completează această carte pe care o putem încadra lucrărilor bune de istoria mentalităţilor care încep să apară şi la noi. ***(Nicolae Mihai)***

Georges Minois, *Istoria sinuciderii. Societatea occidentală în faţa morţii voluntare*, Bucureşti, Humanitas, 2002, 352 p.



Georges Minois se numără cu siguranţă printre adepţii istoriei mentalităţilor care şi-au făcut un renume din a ataca subiecte incomode. Reconstituirea atitudinilor faţă de bătrâneţe, lumea de dincolo(infernul) sau mai recent faţă de sinucidere nu reprezintă totuşi altceva decât tot atâtea posibilităţi de introspecţie în universul complex al sensibilităţii unei societăţi, pe linia deschisă de îndemnurile lansate de Lucien Febvre.

Interesul constant al autorului pentru o istorie umanizantă este demonstrat şi de acest volum consacrat unei teme care a constituit multă vreme un tabuu. Paradoxal, această atitudine a marcat şi demersurile considerate cele mai novatoare în domeniul istoriei mentalităţilor, mai ales cele privitoare la fenomenul morţii. Cum altfel, se întreabă autorul în introducerea cărţii (pp.7-10), se poate explica lipsa oricăror referinţe la moartea voluntară din lucrările clasice ale unor Philippe Ariès, Pierre Chaunu, Michel Vovelle, John Mac Manners. Răspunsul îl oferă tot Georges Minois care recunoaşte că există două dificultăţi majore: una în strânsă legătură cu caracterul surselor utilizate, care sunt de o cu totul altă natură, provenind în special din arhivele juridice; pe de altă parte, în ciuda asocierii şi a altor tipuri de surse (mai ales literare), per ansamblu, cercetătorul constată că rămâne dificil de obţinut o imagine profundă asupra subiectului. O altă dificultate este de ordin metodologic, pentru că raritatea şi eterogenitatea surselor le fac nepotrivite pentru un studiu sistematic serial, demografic şi sociologic, iar pe de altă parte, tăcerea care a domnit în jurul subiectului şi care a marcat până târziu atitudinile membrilor puterii nu poate fi explicată decât prin reconstituirea reprezentărilor mentale despre sinucidere care au marcat Europa occidentală din antichitate până în secolul XX.

Un asemenea demers se anunţa de la început ca unul dificil. Autorul nu s-a lăsat însă intimidat de acest aspect. Pe parcursul studiului său valorifică atât rezultatele bibliografiei istorice de specialitate (destul de modestă), cât şi informaţiile furnizate de registre ale oficialităţilor, memorii, texte religioase, filosofice, piese de teatru sau romane, analize ale unor sociologi sau presă, urmărind cum evoluează reprezentările sinuciderii în societatea europeană occidentală în strânsă legătură cu transformările culturale şi sociale, din antichitate până în prezent.

De exemplu, dacă în antichitatea greacă şi romană sinuciderea era valorizată ca un act de libertate personală, ca o modalitate de a protesta faţă de deciziile nedrepte ale polis-ului, urbs-ului sau imperium-ului, creştinismul va marca treptat trecerea sa în categoria gesturilor interzise, fiind considerat o insultă la adresa lui Dumnezeu şi a reprezentanţilor săi pe pământ. Autorităţile politice se vor asocia celor religioase, astfel că cei care vor apela la sinucidere vor fi supuşi unor măsuri punitive exemplare. Simpla lor menţionare era suficientă pentru a înspăimânta pe creştinul obişnuit, crede autorul. Ce putea fi mai cumplit decât perspectiva damnării veşnice, iar pentru familie dezonoarea adusă, la care se adaugă şi spectacolul supliciului corpului sinucigaşului. Schimbarea apare odată cu Renaşterea timpurie şi nu întâmplător, dacă ţinem cont de *redescoperirea* anticilor, pentru ca primele interogaţii asupra libertăţii acestui gest să fie formulate explicit din secolul al XVII-lea (autorul consideră reprezentativ monologul lui Hamlet din piesa lui Shakespeare). Va trebui aşteptat secolul al XVIII-lea pentru a asista la o adevărată dezbatere pro şi contra, pentru ca din secolul al XIX-lea, în ciuda revoluţiei sentimentului produse de romantism, să asistăm la o treptată devalorizare şi culpabilizare. Paradoxal, acest lucru nu a împiedicat până în prezent o proliferare fără precedent a literaturii de specialitate şi a apariţiei marilor teorii explicative, de la cea sociologică a lui Durkheim şi Halbawchs la cea psihanalitică a lui Freud, de la cea psihologică şi genetică a lui Baechler la cea patologică. Legislaţia contemporană conservă aceeaşi discreţie în jurul subiectului, conform principiului că

prea multă publicitate ar pune în discuție echilibrul societății (p. 339-340). De fapt întâlnim aceeaşi atitudine a puterii față de sinucidere ca în secolul al XVII-lea, sinucigaşii reprezentând întotdeauna un motiv de reproş pentru buna funcționare a societății şi pentru grija guvernanților față de supuşi. Înnăbuşirea dezbaterii care a coincis cu cenzurarea libertății fundamentale a omului de a dispune de viața sa, în paralel cu impunerea datoriei de a trăi, motivată ideologic şi religios este trăsătura fundamentală a secolului al XX-lea, afirmă autorul. Recentele discuții asupra eutanasiei au redeschis totuşi dosarul unui subiect care, concluzionează autorul, rămâne prin excelență incomod.

Lucrarea este structurată în trei părți, fiecare rezervată unei perioade reprezentative:Antichitatea greco-latină şi Evul Mediu (pp.13-63), Renaşterea, Reforma şi Contrareforma (pp.67-188), Secolul Luminilor (pp. 224-317), un ultim capitol pe post de epilog fiind consacrat secolului al XIX-lea şi al XX-lea. O bibliografie succintă (pp. 344-347), cuprinzând cele mai importante studii consacrate subiectului, de la principalele lucrări cu caracter general până la istoriografia de specialitate (antichitate-secolul al XVIII-lea) încheie această încercare de sinteză.

Deşi insistă pe spațiul englez şi francez asupra cărora dispune de mai multe informații, cu accent special pe perioada secolelor XVI-XVIII, Minois reuşeşte să sublinieze câteva constante ale practicii sinuciderii. În primul rând, ea este întâlnită în rândul tuturor categoriilor societății, dar este valorizată diferit. Refuz al vieții, ea este totodată un refuz al unor norme, față de o societate nedreaptă sau față de o putere coercitivă, de aceea ea reprezintă implicit a acuză la adresa guvernanților (reprezentare care a circulat din antichitate până în prezent, de la cazurile celebre ale "suicidului politic" reprezentate de moartea lui Socrate sau Cato, până la actele obişnuite ale țăranului sau meşteşugarului). Acest lucru explică măsurile severe şi eforturile conjugate ale reprezentanților puterii şi Bisericii de culpabilizare a suicidului, proces care merge de la interzicerea îngropării în pământ sfințit şi amenințarea cu imposibilitatea mântuirii la supliciul corpului şi confiscarea bunurilor, practici la care se va renunța treptat din secolul al XVIII-lea, prin promovarea unei alte concepții despre societatea civilizată.

Evul Mediu cunoaşte dezvoltarea acestei practici în strânsă legătură cu o anumită concepție despre onoare a nobilimii, reluată în Renaştere de aristocrația europeană prin semnificațiile aparte ale duelului ca artă de a muri elegant până la sinuciderile din rândul militarilor care refuză să se predea.

Suicidul filosofic, suicidul din dragoste, suicidul literar care cunosc o adevărată dezvoltare în perioada Luminilor şi a Romantismului, evidențiază o creştere a interesului în societate față de această practică. Autorul demontează însă ca falsă opinia potrivit căreia există o corelație directă între curiozitatea crescândă față de suicid, reflectată de presă, literatură sau dezbaterile filosofilor şi numărul de sinucideri din perioada anterioară anului 1789.

Un aspect esențial al cercetării lui Geoges Minois este evidențierea funcționării unui mecanism dublu al fenomenului sinuciderii în cadrul societății europene occidentale (care se verifică însă şi pentru Europa răsăriteană). Dacă suicidul este o practică condamnabilă, există o diferență semnificativă între discursul oficial şi practica socială, mai ales în ceea ce priveşte membrii elitei, cu atât mai mult cu cât există o serie de posibilități de a recupera pe sinucigaş (mai ales pe calea ocolită a nebuniei) şi a evita excluderea sa din comunitate.

Credem că studii similare şi pentru Europa Răsăriteană ar putea contribui la detalierea imaginii unei practici asupra căreia pluteşte aceeaşi tăcere. Oricât ar părea de frivol subiectul unei categorii de istorici, atacarea unei asemenea teme poate oferi răspunsuri interesante pentru ceea ce înseamnă perioadele de criză care marchează evoluția unei societăți sau identificarea sistemului de valori care asigură funcționarea acesteia ***(Nicolae Mihai)***.

CENTRUL JUDEȚEAN PENTRU CONSERVAREA ŞI PROMOVAREA CULTURII TRADIȚIONALE, DOLJ
organizează în perioada 5-8 mai 2004, la Craiova, un colocviu internațional cu titlul
"La mort et l'Orient"

Dacă în Europa Occidentală moartea a constituit subiectul unor interesante dezbateri şi lucrări ştiințifice, unele de o deosebită calitate, în ciuda unui interes constant manifestat şi de specialişti din Răsărit suntem departe de a vorbi de o consistență calitativă similară şi pentru această regiune. Varietatea surselor şi persistența unor practici funerare care sunt departe de a-şi fi erodat semnificațiile ar putea îndreptăți crearea unui câmp de cercetare cel puțin la fel de interesant. Numai valorificarea comparativă a rezultatelor obținute este în măsură să ofere o imagine de ansamblu a dialogului în care societățile europene s-au angajat cu moartea, trăsăturile specifice şi notele comune ale acestui proces.

Intenția noastră este ca participanții la colocviu (etnologi, antropologi, istorici, filologi) să valorifice în comunicările lor rezultatele propriilor cercetări cu accent pe:

1.sursele utilizate şi reprezentativitatea lor în tratarea temei;

2.metodologia (metodologiile) folosită(e) şi eficiența ei (lor);

3.posibilitatea ca rezultatele să fie utile şi colegilor, aparținând altor discipline umaniste.

Vor fi încurajate în mod deosebit dezbaterile între specialişti de formații diverse, textele care vor constitui baza lor urmând să fie publicate ulterior într-un volum special. Textele construite dintr-o perspectivă interdisciplinară şi comparată vor fi în mod special binevenite.

Limbile oficiale ale colocviului vor fi franceza şi engleza.

Organizatorii asigură pe durata conferinței transportul, cazarea şi masa.

Vă rugăm să confirmați participarea dumneavoastră şi titlul intervenției până cel târziu la data de **20.11.2003**, urmând ca până la data de **28.02.2004** să expediați şi un consistent rezumat al textului pe care îl veți prezenta. Precizăm că vor fi luate în considerare doar confirmările care vor respecta termenii-limită, organizatorii rezervându-şi dreptul de a selecta cele mai bune propuneri.

Persoane de contact: **Mihai Fifor**, **Nicolae Mihai**, Str. Al.Macedonski, nr. 28, 200 383, Craiova, România, tel. 00 40 251 – 524 844, 00 40 251 – 523 053, e-mail:ccpdolj@yahoo.com

Cronică

Conferința internațională
"Călători din spațiul românesc în Occident (secolele XVII-XX)"
Cluj-Napoca 10-12 septembrie 2003

La invitația Universității "Babeş-Bolyai", prin Facultatea de Istorie şi Filosofie, şi a Institutului Cultural Român, reprezentat de Centrul de Studii Transilvane, 27 de profesori şi cercetători s-au reunit într-o ambianță plăcută pentru a analiza călătoriile efectuate de românii peregrini în Europa Occidentală. O practică în primul rând culturală, circumscrisă unor motive politice, educaționale sau de *loisir*, care oferă suficiente elemente cercetărilor de imagologie comparată, dar şi celor referitoare la impactul unor modele culturale (francez, habsburgic, american) sau la discuțiile despre modernizarea societății româneşti, fără a neglija crochiuri semnificative despre coduri culturale, forme de sociabilitate sau alte tipuri de viață privată. Subiectele au fost foarte variate mergând de la călătoriile motivate politic ale domnitorilor români de secol XVI-XVII (Ileana Căzan, Cristian Luca), ale delegațiilor țăranilor ardeleni din secolul al XVII-lea (Nicolae Edroiu), până la cele ştiințifice (Nicolae Mihai, Radu Mârza, Gudrun-Liane Ittu), de la cele cu o certă coloratură confesională (Valeria Soroştineanu, Attila Varga, Ioan Cârja) până la cele de aventură (Alin Ciupală) sau de plăcere (Danielo Buşă). Polarizate între Suedia (George Cristea) şi Spania (Eugen Denize) şi Italia (Daniela Buşă), pe de o parte, între Franța şi Monarhia Habsburgică, pe de altă parte, călătoriile românilor se circumscriu unui areal vast, străbătut cu atenție, dovadă fiind şi abundenta producție rămasă în urmă (jurnale, memorii, corespondență) care a constituit baza analizelor prezentate, nu puține surse fiind inedite. Percepția realităților întâlnite se întretaie cu o curiozitate pentru tot ce este nou şi poate fi util acasă, printr-un spirit comparativ de care dau dovadă majoritatea călătorilor prezentați, pentru că a călători înseamnă în primul rând a cunoaşte şi a te cunoaşte. Indiferent sub ce ipostază este descrisă ea apare în majoritatea cazurilor ca o experiență utilă, tributară în unele cazuri unor modele (Lucian Nastasă-Kovacs, Alina Branda, Florin Muller) sau pur şi simplu dorinței de a ieşi dintr-un spațiu închis politic care tocmai s-a fisurat (Ovidiu Pecican). Discuții teoretice fertile au fost angrenate de invitații străini, Wendy Bracewell şi Alex Drace-Francis (School of Slavonic and South-Eastern Studies, London) care au reclamat pe bună dreptate o mai mare rigoare în definirea călătoriilor de călătorie şi a produselor acestora. Desigur că tipologia poate fi îmbunătățită cu călătoriile forțate (prizonieratul, deportarea, gulagul comunist furnizând destule relatări şi la noi) care, din păcate, n-au constituit obiectul niciunei prezentări, dar care pot adăuga alte elemente de interes în alcătuirea unei geografii a călătoriilor românilor şi asumării acestora în varii forme ca experiențe culturale sau traumatizante, formative sau distructive.

Perspectivele de abordare, istorice, sociologice şi antropologice, pot transforma călătoria şi relatarea de călătorie într-un fertil teren de cercetare şi în spațiul românesc, motiv pentru care considerăm că manifestarea clujeană la care am luat parte poate reprezenta un prim pas interesant, inițiativa organizatorilor meritând a fi salutată cu căldură.

Proiect editorial

În decursul secolelor în care s-a construit cultura europeană, toate textele şi întreaga noastră gândire s-au asociat cu *ideea* de carte. Ne referim, îndeosebi, la calitatea ei de reper în timp şi spațiu, la rolul său de *obiect* cu ajutorul căruia ne definim atunci când *cuvintele* ne trădează. Cartea a fost unul din lucrurile în care am investit multiple semnificații. Mereu am încărcat-o cu sens anume, în aşa fel încât ea să ne înapoieze, la nevoie, ceva din noi înşine, să ne dea şansa de a ne acomoda mai bine cu mediul social. Nu întâmplător, unul din obiectivele istoriei culturale este acela de a demonstra că modalitățile publice şi private de a citi produc modificări substanțiale chiar în felul cum sunt scrise ori înțelese textele. Cea mai cunoscută contribuție în acest sens aparține lui Roger Chartier (*Lecturi şi cititori în Franța Vechiului Regim*, trad. Maria Carpov, Bucureşti, Editura Meridiane, 1997, 406p.). Cu gândul de încerca ceva asemănător, dar pentru spațiul românesc, redacția revistei „Xenopoliana" îşi propune un număr tematic intitulat *Istoria cărții. Practici, simboluri, tipuri de lectură*. Volumul se va concentra asupra practicilor sociale care înconjoară cartea şi mai ales asupra *reprezentărilor* integrate acestor practici. La realizarea acestui proiect sunt invitați să participe toți pasionații domeniului, toți cei care pot spune ceva despre însemnările aleatorii care ne transmit un anumit sentiment al timpului, despre scopurile şi felurile în care cartea a fost răsfoită de-a lungul vremii, despre rolul şi puterea ei de simbolizare într-o societate dată. Doritorii sunt rugați să îşi anunțe participarea şi titlurile până la data de 1 decembrie 2003, pe adresele laurastanciu@hotmail.com şi andiadx@yahoo.com, urmând ca textele să fie predate la un termen pe care îl vom comunica ulterior.

ERATĂ

În numărul trecut al revistei ARCHE s-au strecurat câteva omisiuni pentru care ne cerem scuze autorilor. Astfel, articolul *Secvențe de manifestare culturală în contexte festive ale italienilor* de la p. 4-5, care apare sub semnătura Cristinei GAFU, îi are ca autori pe Mihaela NUBERT-CHEȚAN şi Cristina GAFU, iar recenzia semnată de Nicolae MIHAI, cu titlul *Pentru o istorie a "culturii nocturne" europene*, se referă la cartea lui Robert Muchembled, *O istorie a diavolului*, Bucureşti, Editura Cartier, 2001 **(Redacția).**

Studia

Teoriile sărbătorii primitive. De la Durkheim la Eliade (I,1)

Cornel DUCAN

Definind religia şi reprezentările ei ca pe un sistem în primul rând social, Durkheim ajungea la concluzia că toate credinţele religioase, oricât ar fi ele de complexe, implică o anume dualitate real/ ideal care, altfel spus, rezumă opoziţia sacru/profan (Durkheim 1995:45).

În acest dublet, sacrul trebuie circumscris categoriilor protejate, păstrate pure prin tabu-uri şi interdicţii, spre deosebire de cele profane "care trebuie să rămână departe de cele dintâi". O calificare corectă a credinţelor religioase ar fi, în concepţia lui Durkheim, fie o reprezentare a naturilor sacrului, fie a raporturilor dintre elementele lui, dar şi, mai ales, a relaţiilor pe care el le poate avea cu profanul (Durkheim 1995:48).

În contextul gândirii durkheimiene asupra religiei, când apreciată şi reconsiderată, când amendată pentru reducţionism şi raţionalism exagerat (Tarot 2001, Meslin 1993:63-73; Isambert 1982; Ries 2000:12-15; Velasco 1997:18-22, e.a), teoria asupra sărbătorii nu putea fi altceva decât o reificare la nivel a întregului sistem de clasificare şi judecare a faptelor sociale şi religioase. Pentru sociologul francez, sărbătorile populaţiilor indiene primitive studiate cuprind o ţesătură de ceremonii, de rituri şi ritualuri comemorative (de rememorare şi recreare a trecutului), profund religioase, fie altele care au loc în afara "terenului ceremonial" şi care se apropie de laic, distractive şi orgiastice etc.

Forma de expresie a acestor ceremonii este una spectacular-dramatică şi care implică efectul ritualic al eficienţei prin acţiunea lor asupra naturii şi prin prerogativele fertilizatoare şi fecundatoare. În speţă, ritul are rolul de a reîmprospăta mitologia unui grup, de a reafirma şi reconfirma un fel de Weltanschauung arhaic, dar care, pentru populaţiile indiene studiate, are un rol esenţial. "Ritul nu slujeşte şi nici nu poate sluji decât la întreţinerea vitalităţii credinţelor, împiedicând ştergerea lor din memorie, adică, într-un cuvânt, la regenerarea elementelor de bază ale conştiinţelor colective. Prin el grupul fortifică periodic sentimentul pe care îl are despre sine şi despre propria unitate. În acelaşi timp, indivizii se întăresc în esenţa lor de fiinţe sociale"(Durkheim 1995:344).

Caracterul instructiv şi formativ al riturilor şi ceremoniilor este indubitabil, dar preeminenţa funcţională aparţine acţiunii morale care, altminteri, este şi singura reală pentru grupul de iniţiaţi [1].Durkheim nu uită să precizeze că la ceremoniile şi ritualurile religioase comemorative nu pot participa femeile şi nici neiniţiaţii, ceea ce vorbeşte de la sine de stricta ierahizare socială şi spirituală şi despre caracterul ordonat şi normativ al limbajelor ritualice, asta pentru că orice încălcare a tabu-ului implică pericole şi ineficienţă la nivelul întregului. În cazul în care sunt constate incurii şi încălcări normative, se procedează la ritualuri adjuvante menite să îndrepte şi să şteargă greşeala.

Ansamblul de ceremonii vizează, altfel spus, atingerea stării de echilibru prin împăcarea şi îmbunarea divinităţii totemice, vizează să unească timpul primordial cu cel prezent şi să-i reamintească individului că face parte dintr-un grup care are o singură credinţă. Toate acestea, deci, cu scopul vădit al coalescenţei sociale, al înlăturării oricărei forme de dispersie, al consolidării stării psihice, a ceea ce Durkheim numeşte realitatea rituală (Durkheim 1995:347).

De multe ori, completează savantul francez, ceremoniile normative şi instituţionalizate sunt urmate de altele cu o religiozitate diluată, cu trăsături mai mult recreative şi estetice, pentru a intra apoi, progresiv, în sfera fantezиilor şi vulgarităţilor, a divertismentului dezordonat şi expansiv a cărui caracteristică este *ludens-ul* excesiv. Elastic în interpretări, autorul simte nevoia să fie tranşant vizavi de orgia sărbătorească, concluzionând că un rit nu poate fi motivat numai prin distracţie, că implicit îşi pierde funcţia sau, citându-l, "un rit este deci altceva decât un joc" (Durkheim 1995:350). În ciuda acestei fermităţi pasagere, Durkheim remarcă puterea integratoare a sărbătorii şi raporturile ei cu ritualurile religioase şi asta pentru că ea provoacă în rândul actanţilor pofta de sărbătoare, dar şi invers. Acest "invers", insuficient motivat, se referă doar la faptul că sărbătoarea este un demers social, deşi integrator, suficient de lejer în exprimare (exceptând riturile consuetudinare), că poate să adune laolaltă, să comunizeze şi să creeze implicit o stare de grup extatică cu trimitere chiar la religiosul pur. Sărbătorile populare, poartă şi ele acest caracter al depăşirii măsurii, al limitei dintre licit şi ilicit, care poate fi motivat prin dorinţa firească de descărcare, de detensionare socială .

Există în această teorie, aşa cum o formulează sociologul francez, ambiguităţi şi imprecizii care provin nu din considerarea şi definirea religiei ca experimente ale socialului, ci tocmai din conceperea sacrului ca o categorie a complementarităţii transcendent/imanent, dar care şi el rămâne doar un "fapt" cu determinări exclusiv sociale (Codoban 1998:50-52).

În acelaşi context metodologic şi ştiinţific, apărea cu câteva decenii mai târziu, lucrarea lui Roger Caillois, "Omul şi sacrul". Cartea, cel puţin la nivelul teoriei sărbătorii, stă sub semnul şcolii durkheimiene, dar depăşeşte pragul prin amploare şi coerenţă . Ar fi o trecere de la o imagine a sărbătorii la o teorie a sărbătorii, după cum aprecia un sociolog contemporan, ceea ce a făcut ca acest demers să seducă vreme îndelungată specialiştii în domeniu (Isambert 1982:126).

Ca şi predecesorul său, Caillois porneşte de la conceperea religiei ca opoziţie între sacru şi profan. În acest cadru, omul arhaic trăieşte în două spaţii şi stări complementare: unul al cotidianului profan, sărac şi lipsit de esenţă, demn de disprеţuit şi altul "al izvorului inepuizabil", al reviviscenţei, al "ispitei supreme şi primejdioase", respingătoare şi atrăgătoare în acelaşi timp, dar eficientă la nivel existenţial, adică sacrul (Caillois 1997:20-25).

Trecerea de la o stare la alta se face prin prerogativele ordonatoare ale ritului, adică prin ceea ce Caillois numeşte transgresiune rituală.

Pe urmele lui Hubert, se consideră că religia este "l'administration du sacré" şi că această administrare, care cuprinde rituri de toate nuanţele (pozitive, negative, piaculare, de consacrare, iniţiere etc. – termeni durkheimieni), poate fi considerată "comme un vaste développement des modes opératoires du sacré"(Isambert 1982:236).

S-ar putea spune despre Caillois că şi-a arogat dreptul de a ordona şi sintetiza consideraţiile asupra sacrului emise în, "uzina" durkeimiană şi nu numai. Aşa se face că cele mai coerente pagini cu privire la ambiguitatea sacrului vor fi scrise de el, chiar dacă termenul şi ideea ca atare fuseseră folosite de Robertson Smith cu jumătate de secol înainte (el operase chiar cu dubletul pur-impur) şi de Mauss care constatase înainte de apariţia "Formelor elementare..." că relaţia dintre sacru şi profan nu este chiar atât de simplă, sugerând, *de facto,* şi ambivalenţa sacrului.

Şi astfel, Caillois a putut crede că deţine formula indeniabilă a universului religios. De aceea, el consacră o serie de consideraţii polarităţii sacrului, dialecticii ambivalenţei,..., coeziunii şi disoluţiei demonstrând că sacrul se află în strânsă legătură cu ordinea lumii, căreia este expresia imediată şi consecinţa directă (Ries 2000:107-108), fără a fi însă neapărat ,,încartiruit" în ceva anume şi predestinat sau mediatizat în acest sens. Sacrul se poate ,,transforma" în profan, dar fără să ,,conviеţuiască" vreodată împreună şi fără măcar să se atingă.

Concluziile autorului cu privire la sacru vor influenţa covârşitor (nici nu se putea altfel) şi teoria sărbătorii ca transgresiune.

Aceleaşi opoziţii, dar şi aceleaşi ambiguităţi se regăsesc şi la nivelul festum-ului (doar cu sensul de sărbătoare) considerat ca dialectică între *quieta non movere* şi efervescenţă. Caracteristicile lui sunt afluenţa mulţimii, dezlănţuirea colectivă, îndrăznelile de orice fel, depăşirea măsurii deci, deghizările care se percep mai ales la nivelul carnavalescului, pofta de dans şi zbânţuială, chiolhanurile. Pentru a te integra în sărbătoare, pentru a te supune legii, trebuie să te laşi în voia ei să i te aderi cu trup şi suflet, ,, să i te dedai cu nesaţ, până la epuizare, până te îmbolnăveşti" (Caillois 1997:107-108). Sărbătoarea primitivă se diferenţiază de cea modernă printr-o spaţio-temporalitate superioară (în înţelesul normativ) şi ca amploare kinetică, coreică, dar şi orgiastică. Precedată de posturi şi de regula lui "nu", sărbătoarea în toiul ei va deveni exces, desfrâu chiar, luxură, care va să zică, dar şi ceremonie şi rit solemne. În acest melanj de expresii, comportamente, simţiri, poţi să apreciezi mai bine perioada preeminenţei sacrului. Exemplul folosit de autor pentru a-şi valida afirmaţiile este extras din lucrarea harnicului Mauss, *Morphologie sociale. Essai sur les variations saisonnicres des Eskimos* (1905). Popoarele septentrionale în general îşi organizează timpul pe două secţiuni, vară/ iarnă, cu diferenţieri fundamentale atât la nivel economic, cât şi spiritual. Vara: timpul individual, laic, timpul muncii; iarna: timpul comunitar, religios, timpul instrucţiei şi al iniţierii. Între cele două entităţi temporale se produc schimbări ale importanţei raportului dintre sacru şi profan: "vara sacrul este dedesubt, profanul, deasupra; iarna , sacrul e deasupra, iar profanul, dedesubt" (Caillois 1997:110). Caillois insistă asupra unui aspect ce pare relevant: şi anume că în perioada profană sacrul se manifestă totuşi prin interdicte (rituri negative). Există, prin urmare, o prezenţă permanentă a sacrului şi profanului, fără să fie vorba, evident de contiguitate între ele. Pornind de aici, pare eteroclit faptul doar profanul incumbă reguli, pe când sacrul este puterea care refuză orice regulă, orice normare (Caillois 1997:16). Ne este foarte clar că autorul, când formulează astfel, nu ia în calcul faptul că sărbătoarea în plurivocitatea ei cuprinde şi rituri, ritualuri şi ceremonii religioase care nu mai ţin de cazul entropiei, ci dimpotrivă. Îi rămâne sărbătorii caracterul său de atragere şi de gregarizare a mulţimii, de defulare, de explozie existenţială după o serioasă "compresie" (Caillois 1997:16). Excesul sărbătoresc conţine intrinsec remediul împotriva timpului şi uzării. Sensul acesta al degradării este cuprins chiar de semantismul rădăcinii cuvântului timp în greacă şi iraniană. Pare fondată afirmaţia de mai sus, ţinând cont că şi pentru filozofii greci timpul este număr (la pitagoreici), este în relaţie cu mişcarea sau pornind de la mişcare (Platon şi Aristotel) sau este viaţa sufletului care trece dintr-o stare în alta (Plotin) (Peters 1997:52-56, *s.v*).

Un timp al degradării implică necesitatea unei renovări şi Roger Caillois ajunge astfel foarte uşor la circumscrierea sărbătorii în (re)actualizarea Marelui Timp, categorie preluată de la Lévy-Brühl (*Les fontions mentales dans les sociétés inférieures*-1910). Dar această idee a renaşterii timpului original fusese deja o obsesie, dincolo de Levy Brühl şi de Dumezil, şi pentru Hubert care îl categorisea ca timp atemporal sau timpul din afara timpului, în esenţă timp mitic (de rememorare şi dramatizare scenică a mitului), găsind traducerea sa în periodicitatea ritului (Isambert 1982:128-129).Pentru Caillois, *Urzeit* este timpul primordial al creării sau timpul simbolic al Creaţiei, iar sărbătoarea are şansa şi mijloacele de a revivifica acest timp şi tot ce presupune el la nivelul eficienţei ritualice.Haosul despre care ni se vorbeşte, cel al vârstei primordiale, este plasat (temporal, dar şi ca stare) la începutul şi în afara devenirii. Ori este această perioadă tocmai cea a Creării Cosmosului din Haos. Ar trebui să înţelegem, ne sugerează autorul, că tocmai din acest motiv timpul mitic este bântuit de o "ambiguitate fundamentală: în fapt, el se înfăţişează sub aspectele autentice de Haos şi Vârstă de Aur" (Caillois 1997:113-115). Acest timp plenar este unul cu trimitere la spaţii paradisiace, este "izvor de tinereţe cu apă mereu vie" şi poate fi recreat şi reificat prin prerogativele sărbătorii.

Stâlpi, Muzeul Satului Vâlcean-Bujoreni. Foto: Nicolae Mihai - Arhiva CJCPCT Dolj

Arche
ISSN 1583-9966

CENTRUL JUDEŢEAN PENTRU CONSERVAREA ŞI PROMOVAREA CULTURII TRADIŢIONALE DOLJ DOLJ
- Strada Alexandru Macedonski, nr. 28, 200383 Craiova, tel/fax: 0040 251 524844, 0040 251 523053, e-mail: ccpdolj@yahoo.com
Redacţia: Director - Mihai FIFOR ● Redactor şef: Nicolae MIHAI ●Secretar de redacţie: Constantin MIHAI, Corectură: Minodora MELCIOIU, Constantin MIHAI ● Traducere: Andreea BRATU ● DTP: Antipa CROITORU

Prepress şi tipar: S.C. ALMA CONS - Craiova * Tel./Fax: 0251-587.300; 420.477